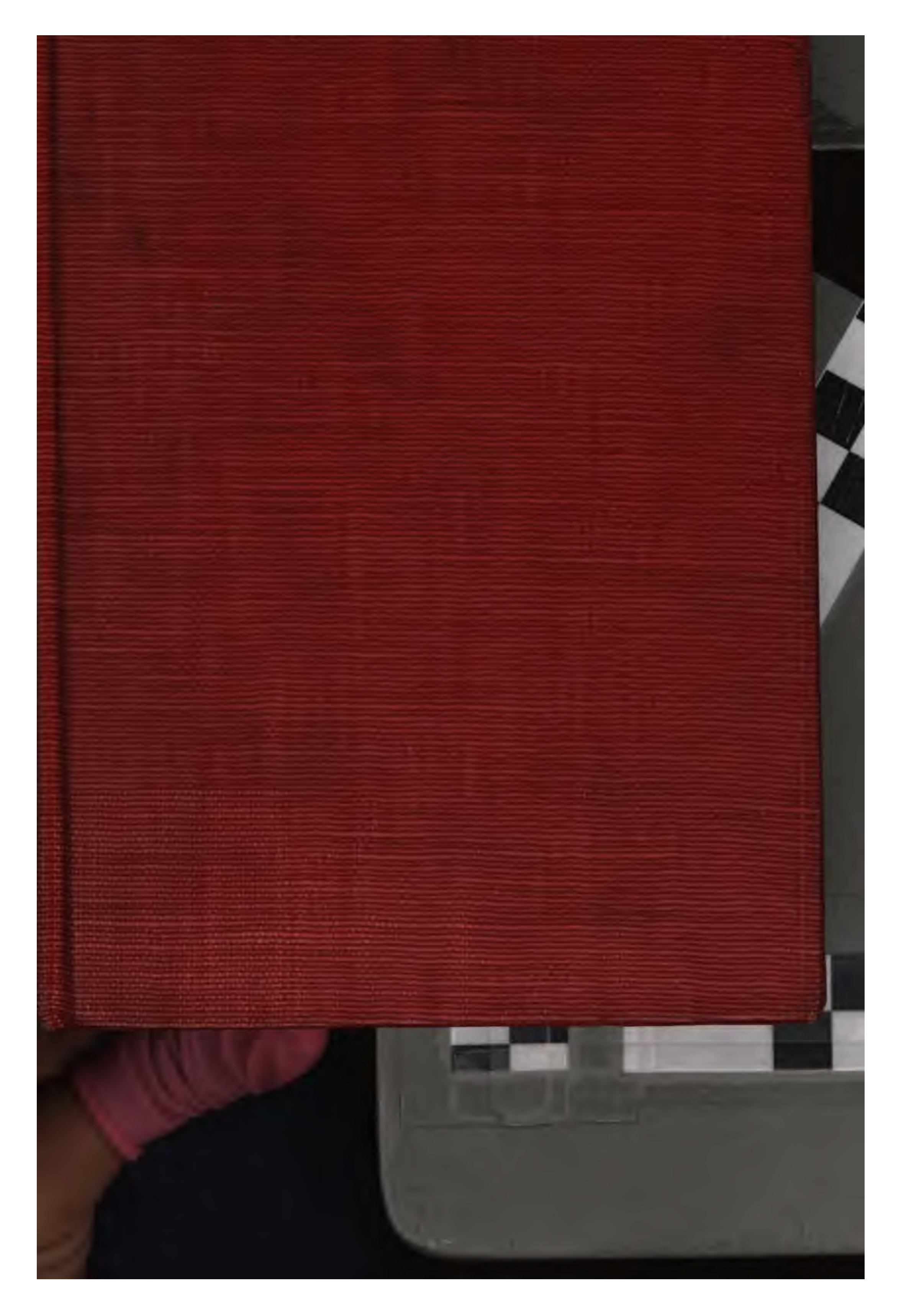
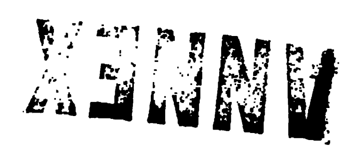








ŒUVRES
DE FÉNÉLON.

TOME VI.

ŒUVRES
DE FÉNÉLON,

ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

PUBLIÉES D'APRÈS LES MANUSCRITS ORIGINAUX,

ET LES ÉDITIONS LES PLUS CORRECTES;

AVEC UN GRAND NOMBRE DE PIÈCES INÉDITES.

TOME VI.

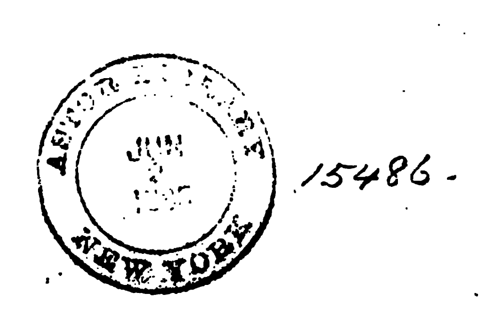


A VERSAILLES,

DE L'IMPRIMERIE DE J. A. LEBEL,

IMPRIMEUR DU ROI.

1821.


NEW YORK
15486.

PREMIÈRE LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

EN RÉPONSE

AUX *DIVERS ÉCRITS* OU *MÉMOIRES*

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

PREMIÈRE LETTRE

EN RÉPONSE

AUX *DIVERS ÉCRITS* OU *MÉMOIRES*

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

MONSEIGNEUR,

EN lisant votre dernier livre je me suis mis devant Dieu comme je voudrois y être au moment de ma mort. Je l'ai prié instamment de ne permettre pas que je me séduisisse moi-même. Je n'ai craint, ce me semble, que de me flatter, que de tromper les autres, que de ne faire pas assez valoir contre moi toutes vos raisons. Plût à Dieu que je n'eusse qu'à m'humilier, selon votre désir, pour vous appaiser et pour finir le scandale. Mais jugez vous-même, Monseigneur, si je puis m'humilier contre le témoignage de ma conscience, en avouant que j'ai voulu enseigner le désespoir le plus impie sous le nom du sacrifice absolu de l'intérêt propre; puisque Dieu, qui sera mon juge, m'est témoin que je n'ai fait mon livre que pour confondre tout ce qui peut favoriser cette doctrine monstrueuse.

Afin de rendre la décision claire et courte dans

cette affaire, je bornerai mes réponses à certains points essentiels, dont la décision fait évidemment celle de tous, les autres. Je ne répondrai à tant de traits pleins d'insulte et d'indignation que par des raisons. J'espère que Dieu m'aidera en cette occasion, afin que je n'oublie ni ce que je vous dois, ni ce que nous devons tous deux à l'Eglise.

Pour savoir ce que j'ai entendu par l'*intérêt propre pour l'éternité*, il n'y a, Monseigneur, qu'à bien examiner les raisons suivantes. Je suis affligé d'en fatiguer encore le lecteur. Mais vos répétitions doivent faire excuser les miennes; et j'aime encore mieux ennuyer tout le monde, que de me taire lorsque vous donnez pour démonstrations des accusations si affreuses contre ma foi.

I.

Tout mon systême roule sur la différence qui est entre le quatrième et le cinquième amour. Cette différence consiste précisément en ce qu'il y a dans le quatrième un mélange d'intérêt propre, qui n'est plus dans le cinquième (1). Qui dit mélange, dit une chose étrangère ajoutée à une autre. Or est-il que ces deux amours sont, selon moi, deux états, où l'amour surnaturel comprend toutes les vertus distinguées et spécifiées par leurs propres objets formels. Le mélange qui distingue ces deux états ne peut donc être un mélange d'aucune vertu surnaturelle, puisque toutes les vertus surnaturelles se trouvent, selon moi, *encore plus abondamment* (2) dans le cinquième état que dans le quatrième. Donc ce

(1) *Max. des Saints*, p. 14, 22, 24. — (2) *Ibid*, p. 268.

mélange ne peut être que celui d'une affection naturelle avec l'amour surnaturel.

II.

La résignation, selon moi, est distinguée de l'indifférence, en ce qu'elle a *des désirs propres, mais soumis* (1). L'indifférence est « une volonté positive » et formelle, qui nous fait vouloir ou désirer » réellement toute volonté de Dieu qui nous est » connue. Elle est le principe réel et positif de » tous les désirs désintéressés que la loi écrite nous » commande, et de tous ceux que la grâce nous » inspire (2) ». L'état d'indifférence a donc tous les désirs surnaturels. Celui de la résignation ne peut donc être distingué de l'autre que par des désirs naturels. Qui dit des *désirs propres*, dit des désirs qui viennent *de nous en tant que de nous*. Suivant l'expression de saint Paul le terme de *propre* est mis par opposition aux désirs surnaturels que la loi commande et que la grâce inspire, et qui par conséquent sont les dons de Dieu. Qui dit des désirs *soumis*, dit manifestement des désirs que la grâce ne forme pas, mais qu'elle assujettit par l'amour de préférence que l'ame a pour Dieu. La grâce n'a pas besoin de soumettre à soi ce qu'elle inspire elle-même. Ce qui est soumis est toujours étranger à ce qui le soumet. Les désirs surnaturels de l'indifférence venant de la grâce ne sont ni *propres* ni *soumis*. Ceux de la résignation au contraire, étant *propres* sont naturels, et étant *soumis* ils ne viennent point de la grâce, mais ils sont seulement dans une ame où la grâce domine sur eux. Ainsi l'amour est pur,

(1) *Max*. p. 22 et 51. — (2) Ibid. p. 60.

quand l'amour surnaturel est le seul délibéré dans l'ame. Au contraire, il est intéressé et imparfait, quand l'amour surnaturel est mélangé, c'est-à-dire joint dans l'ame avec un amour naturel et délibéré.

III.

En parlant des épreuves qui purifient l'amour par le sacrifice de l'*intérêt propre*, j'ai parlé ainsi (1): « C'est d'ordinaire la résistance secrète des ames » sous de beaux prétextes; c'est leur effort intéressé » et empressé pour retenir les appuis sensibles dont » Dieu veut les priver, qui rend les épreuves si » longues. » *L'intérêt propre* est donc un *appui sensible* qu'on veut retenir, contre l'attrait de la grâce qui veut nous l'ôter. Ce que la grâce veut ôter, et que la nature voudroit retenir, ne peut dans cette résistance à la grâce être que naturel. J'ai dit encore que « la purification *ou* désintéressement de » l'amour *fait* que les inquiétudes et les empresse- » mens qui viennent d'un motif intéressé n'affoi- » blissent pas l'opération de la grâce, et que la grâce » agit d'une manière entièrement libre (2). » Donc il est évident que ce propre intérêt, loin de venir de la grâce, *affoiblit* son opération, et que quand ce principe étranger à la grâce est ôté, elle agit alors d'une manière entièrement libre.

IV.

J'ai dit que dans ces extrêmes épreuves, où l'on fait le sacrifice absolu de l'intérêt propre, l'ame « ne » perd que le goût sensible du bien, que la ferveur » consolante et affectueuse, que les actes empressés

(1) *Max.* p. 74, 75, 76. — (2) Ibid. p. 228 et 229.

» et intéressés des vertus, que la certitude qui vient » après coup et par réflexion intéressée, pour se » rendre à soi-même un témoignage consolant de sa » fidélité (1). » Je ne retranche que « les actes mé- » thodiques et excités avec empressement. » Il est évident qu'aucune vertu surnaturelle ne renferme essentiellement ces *goûts sensibles*, ces *ferveurs consolantes*, ces *certitudes*, ces *méthodes*, ces *empressemens*, etc. Donc la perte ou sacrifice absolu de *l'intérêt propre* ne retranche rien d'essentiel à aucune vertu surnaturelle.

V.

En parlant de la désappropriation des vertus, j'ai posé la règle constante et décisive pour la désappropriation particulière de l'espérance, qui est le sacrifice du propre intérêt; car j'ai dit: « Ils se désapproprient de leur sagesse comme de toutes leurs autres » vertus.» Selon moi, « la désappropriation des vertus » n'est que le dépouillement de toute consolation, et » de tout intérêt propre, etc. (2) » Donc celle de l'espérance, non plus que des autres vertus, ne va pas plus loin. J'ai dit : « Ils ne rejettent point la sa- » gesse, mais seulement la propriété de la sagesse. Ils » se désapproprient de leur sagesse, comme de toutes » leurs vertus. » Je n'ai exclu que « le retour inté- » ressé pour s'assurer qu'on est sage, et pour jouir de » sa sagesse, en tant que propre (3). » Je n'ai donc voulu retrancher de l'exercice des vertus que ce qui ne leur est point essentiel, c'est-à-dire cette *complai-*

(1) *Max.* p. 81 et 82. — (2) Ibid. p. 271. — (3) Ibid. p. 214 et 215.

sance, cette *consolation*, ce *retour intéressé*, cette *propriété* d'intérêt, que je sépare toujours d'avec tout ce qu'il y a de surnaturel dans les vertus mêmes, et qui en effet peut en être séparé. Voilà l'intérêt propre qu'on ne retranche de l'espérance que comme des autres vertus.

VI.

Selon moi l'activité qu'il faut retrancher est précisément l'exercice de la propriété qu'il faut exclure. Car le principe de la propriété n'est jamais qu'actif, et la passiveté est réservée au seul amour pur. Tout ce qui est actif en nous est donc *propre*, selon moi; et tout ce qui est *propre*, selon moi, est *actif*. Voyons maintenant si nos opérations actives sont, selon mon livre, naturelles ou surnaturelles. Par là nous ferons une analyse démonstrative de tout mon système, et nous verrons clairement si la propriété ou propre intérêt vient, selon moi, de la nature ou de la grâce. J'ai dit que être actif, « c'est attendre » quelque chose de soi-même, ou de son industrie, » ou de son propre effort. Voilà les désirs propres qui » viennent de nous, en tant que de nous. » J'ajoute, pour ne laisser aucun prétexte de doute, que « c'est » un reste subtil et imperceptible d'un zèle demi- » pélagien (1). » Ce reste de zèle demi-pélagien ne peut être qu'une affection empressée et naturelle. Je dis encore que c'est quelque chose d'ajouté *à la coopération* à la grâce *bien prise dans toute son étendue*. Ce qui est *ajouté à la coopération* à la grâce *bien prise dons toute son étendue*, peut-il venir

(1) *Max*. p. 97, 98 et 99.

d'elle? J'assure que ce n'est « qu'un zèle indiscret et » précipité, qu'un effort empressé et inquiet d'une » ame intéressée pour elle-même, qu'une excitation » à contre-temps, qui troubleroit, qui affoibliroit, » qui retarderoit l'opération de la grâce, au lieu de » la faciliter et de la rendre plus parfaite. » Je joins à toutes ces choses la comparaison d'un homme poussé par un autre, et qui, voulant prévenir les impulsions du premier, et puis se retourner pour mesurer l'espace parcouru, auroit « un mouvement inquiet mal » concerté avec le principal moteur, qui ne feroit » qu'embarrasser et retarder leur course. » L'activité ainsi dépeinte est l'exercice des actes du principe de la propriété. Or est-il que cet exercice ne peut jamais être attribué qu'à un principe d'amour purement naturel, qui fait *un contre-temps*, qui *trouble*, *affoiblit et retarde l'opération de la grâce*. Donc il est évident que la propriété ou propre intérêt est, selon moi, un principe d'amour purement naturel. J'ai ajouté que cette activité est « une excitation em» pressée qui prévient la grâce, de peur de n'agir pas » assez ; un excès de précaution pour se donner les » dispositions que la grâce n'inspire point dans ces » momens-là, parce qu'elle en inspire d'autres moins » consolantes et moins perceptibles ; que ce sont des » excitations défectueuses,.... qui n'ont rien de com» mun..... avec les actes..... essentiels pour coopérer » à la grâce[1]. » Puis-je mieux lever toute équivoque?

VII.

J'ai établi la nécessité de s'aimer pour Dieu, de se

[1] *Max*. p. 99, 100.

vouloir, en conséquence de cet amour, tous les biens qu'il nous veut. On le peut voir en cent endroits du livre, surtout pages 32, 73 et 106; et j'ai borné l'oubli de soi-même « à ne s'oublier que pour retrancher » les dépits et les délicatesses de l'amour-propre. » Comptera-t-on ces *dépits* et ces *délicatesses de l'amour-propre* pour des actes d'un amour surnaturel?

VIII.

J'ai dit que la propriété ou propre intérêt est une *avarice*, une *ambition spirituelle*, une *impureté*, en ce que c'est un *mélange* de quelque chose d'étranger *qui empêche l'amour d'être pur*. Cet amour, qui seroit pur s'il étoit seul, est l'amour surnaturel, qui étant pris dans sa généralité exerce en tout état distinctement toutes les vertus spécifiées par leurs objets propres, et l'espérance nommément autant que toutes les autres. Cette *avarice*, cette *ambition*, cette *impureté*, ne peut être *le mélange* des vertus surnaturelles, mais seulement le *mélange* d'un amour qui est étranger et ajouté, parce qu'il n'est que naturel. De là vient que j'assure que « dans la désappropria» tion, le fond des vertus, loin de se perdre réelle» ment, ne fait que se perfectionner (1). »

IX.

J'ai dit que « l'état passif exclut seulement les actes » inquiets et empressés pour notre propre intérêt (2). » Voilà *le propre intérêt* qui est le principe de l'inquiétude et de l'empressement. Un tel principe ne peut être que naturel. J'ajoute que « l'état passif ne

(1) *Max*. p. 237. — (2) Ibid. p. 209.

» renferme qu'une souplesse infinie de l'ame pour » se laisser mouvoir à toutes les impressions de la » grâce (1). » La passiveté, qui n'est que l'exclusion du propre intérêt, n'est donc qu'une exclusion de tous les mouvemens naturels, pour rendre l'ame plus souple à la grâce. Enfin j'assure que dans l'amour intéressé « l'ame a un reste de crainte intéressée qui la rend » moins légère, moins souple et moins mobile, quand » le souffle de l'esprit intérieur la pousse (2). » Donc je suppose clairement que la propriété ou propre intérêt n'est qu'un principe naturel et imparfait, qui, loin de venir de la grâce, ne feroit que rendre l'ame moins *légère*, moins *souple*, moins *mobile*, à l'égard des impulsions de l'esprit de Dieu.

X.

J'ai dit qu'il ne faut pas « confondre la peine qu'au- » roit une ame pure à faire des actes inquiets et ré- » fléchis pour son propre intérêt contre l'attrait ac- » tuel de la grâce, avec une impuissance absolue de » faire des actes par un effort même naturel (3). » Dans ces paroles, comme dans les autres de mon livre, les *actes inquiets* sont l'activité ou opération du principe de la propriété, qui est le *propre intérêt. Les efforts naturels contre l'attrait actuel de la grâce*, sont les actes qui sont produits par cet intérêt propre.

XI.

Supposons, Monseigneur, un homme aussi subtil, aussi artificieux, et aussi présomptueux dans ses raffinemens chimériques qu'il vous a plu de me dépeindre,

(1) *Max*. p. 210. — (2) Ibid. p. 211. — (3) Ibid. p. 208.

pourvu que vous ne le supposiez pas extravagant jusqu'à se faire renfermer; voyons si on peut lui attribuer les contradictions que vous m'imputez, en soutenant que je n'ai pu entendre que le salut éternel sous le nom *d'intérêt propre.* Un homme qui oppose toujours soigneusement *l'intérêt propre pour l'éternité* au salut éternel, veut-il les confondre? Veut-il dire qu'il faut sacrifier absolument son salut, et le désirer en même temps, *en tant qu'il est son bien, son bonheur et sa récompense?* Ne voit-on pas que quand il dit qu'il le veut « sous cette précision, » mais non par ce motif précis; que l'objet est son in-» térêt, mais que le motif n'est point intéressé (1). » Il a voulu seulement dire que cet objet est son avantage, ou utilité, mais qu'il ne le veut point par une affection naturelle et mercenaire, qui ne vienne point du principe de la grâce, et de la conformité à la volonté gratuite de Dieu pour nous accorder la béatitude surnaturelle? Auroit-on quelque peine à entendre un sujet pein de zèle qui diroit au Roi, des grâces duquel il seroit comblé : En vous servant, je trouve le plus grand de tous mes intérêts; mais ce n'est point par un motif intéressé que je vous sers. Vos dons me sont chers; mais je voudrois vous servir de même, quand vous m'en priveriez? Cherchez un autre sens dans mon livre, il n'y en peut avoir aucun. Aussi n'avez-vous pu vous empêcher de dire que le sens que vous m'imputez *est une doctrine absolument inintelligible* (2). Excluez le sens que je soutiens, vous supposez un délire affreux d'un homme qui dit dans la même ligne : On veut, et on

(1) *Max.* p. 44. — (2) IIe *Ecrit.* n. 13 : Œuvr. de Boss. tom. XXVIII, pag. 422.

ne veut pas le même objet sous la même précision, c'est-à-dire, que sans laisser aucun prétexte d'équivoque, on veut dire oui et non, précisément de la même chose. Quand on voudroit faire à plaisir des contradictions, on n'en pourroit jamais imaginer de plus folles. Plus la contradiction est grossière, plus elle se tourne en démonstration contre vous, Monseigneur, à moins que vous n'ayez déjà prouvé juridiquement que j'ai perdu l'usage de la raison.

Avez-vous jamais connu d'homme, dont l'esprit fût assez de travers, sans être insensé, pour espérer d'éblouir les autres hommes en leur disant : Je veux sans équivoque faire un voyage, et ne le faire pas. Vous ne pouvez souffrir, Monseigneur, qu'on révoque en doute mon délire, et voici les propositions auxquelles il faut que vous le réduisiez.

I.

Je ne veux plus mon propre intérêt qui est mon salut et ma béatitude éternelle.	Je veux mon souverain bien ou béatitude en tant que c'est mon bien, mon bonheur, ma récompense, mon tout ; je veux cet objet formel dans cette réduplication (1).

II.

Je sacrifie absolument mon intérêt propre ou salut éternel, parce que le cas de ma	Le dogme de la foi ne me permet pas de croire que Dieu m'a abandonné, et qu'il n'y a plus de miséri-

(1) *Max. des Saints*, p. 44 et 45.

réprobation me paroît réel.

corde pour moi (1). Je dois la désirer toujours sincèrement. Autrement je blasphémerois et réduirois tout le christianisme à un désespoir impie et stupide.

III.

Un directeur peut laisser faire à une ame un acquiescement simple à la perte de son salut éternel, et à la juste réprobation où elle croit être de la part de Dieu.

Ce directeur ne doit jamais ni lui conseiller ni lui permettre de croire positivement par une persuasion libre et volontaire qu'elle est réprouvée, et qu'elle ne doit plus désirer les promesses par un désir désintéressé (2). C'est une haine impie de notre ame ; c'est le comble de l'impiété et de l'irréligion.... que de vouloir d'une volonté délibérée sa perte et sa réprobation éternelle (3). Dire que l'indifférence ne veut point pour nous les biens éternels,.... que Dieu nous veut donner, et qu'il veut que nous désirions recevoir en nous et pour nous par le motif de sa gloire, c'est mettre une perfection chimérique dans une extinction ab-

(1) *Max.* p. 92, 93, 94. — (2) Ibid. p. 92. — (3) Ibid. p. 112 et 113.

solue du christianisme, et même de l'humanité. On ne peut trouver de termes assez odieux pour qualifier une extravagance si monstrueuse (1).

IV.

La conviction de ma réprobation est si réelle et si intime, qu'elle est invincible et même réfléchie.

Cette conviction ou persuasion n'est pas le fond intime de la conscience. Cette persuasion invincible, n'est qu'un trouble involontaire et invincible, qu'une impression involontaire de désespoir. C'est une conviction qui n'est pas intime, mais qui est apparente et invincible : ce n'est qu'un trouble par scrupule. En cet état, l'ame ne perd jamais l'espérance parfaite, qui est le désir désintéressé des promesses (2).

Mon extravagance seroit, Monseigneur, encore bien plus monstrueuse que celle des fanatiques que vous attaquez, puisque je dirois la même chose qu'eux en termes formels, et que j'y ajouterois encore l'égarement incompréhensible de la nier et de l'affirmer tout ensemble dans les mêmes lignes, en excluant toute équivoque, pour rendre ma folie

(1) *Max.* p. 59 et 60. — (2) Ibid. p. 87, 89, 90, 91, 116.

plus inexcusable. Voilà, Monseigneur, ce que vous aimez mieux penser de votre confrère, que de le laisser justifier par ses propres paroles. Voilà ce qui vous fait faire de gros livres pleins de traits si véhémens. Voilà l'impiété et l'extravagance inimaginable, s'il est permis de parler ainsi, que vous voulez que j'avoue pour votre justification, faute de quoi vous me déclarez un esprit superbe et artificieux qui ne veut pas s'humilier. Expliquez-moi donc, s'il vous plait, à moi-même; car je ne puis ni me reconnoître ni m'entendre dans tout ce que vous m'imputez. Comment vous plait-il donc me faire rêver à votre gré dans la composition de mon livre? J'ai dit souvent qu'on ne perd jamais l'*espérance, quoiqu'on perde tout motif intéressé* (1). Faudra-t-il que dans cette espèce de songe j'aie voulu dire qu'on espère sans espérer, qu'on désire un bien sans le désirer comme bien, qu'on admet et qu'on exclut tout ensemble la même chose sous la même précision. Non, Monseigneur, on ne rêve jamais aussi follement que vous voulez me faire raisonner. Les songes mêmes ne vont point jusqu'à ce dernier renversement de toutes nos idées, pour confondre expressément le oui et le non dans la même pensée. Si je suis capable d'une telle folie, je ne suis en état d'avoir aucun tort. C'est moi qu'on doit plaindre, et c'est vous qu'il faut blâmer d'avoir écrit d'une manière si sérieuse et si vive contre un insensé. A tout cela vous répondez : *Mentita est iniquitas sibi* (2).

(1) *Max.* p. 24, 25, 26, 28, 31. — (2) *Préf. sur l'Inst. past. de M. de Cambrai*, n. 27 : tom. XXVIII, pag. 551.

N'étoit-il

N'étoit-il pas plus naturel, Monseigneur, de supposer qu'un évêque, malgré toute l'ignorance que vous me reprochez souvent, a eu assez de sens commun pour avoir voulu du moins exprimer quelque chose d'enveloppé sous cette contradiction apparente. Mais il est temps d'examiner vos objections.

I.re OBJECTION.

Vous prenez grand soin d'établir le langage des théologiens, qui appellent *intérêt* la béatitude éternelle. Vous supposez, malgré mes explications innombrables, que l'intérêt doit être pris dans mon livre de même que dans ceux de tant de théologiens pour le salut ou objet formel de l'espérance. Par là vous tournez facilement dans un sens opposé au mien ces paroles de ma *Lettre Pastorale :* « Le Saint-Es» prit n'est point auteur du propre intérêt. » Puis vous vous récriez : « Quoi, de ce propre intérêt, *commo» dum proprium, utilitas propria,* où saint Anselme, » où saint Bernard, où Scot, où toute l'Ecole met » l'essence de l'espérance chrétienne?.... Ignorance » des conclusions et des principes de l'Ecole ;.... hé» résie formelle (1). » Mais à quoi servent ces grandes figures? Il ne s'agit ni de *commodum,* ni d'*utilitas,* dont ces auteurs ont parlé. Il s'agit *d'intérêt propre* qui est un terme français qu'ils n'ont jamais employé. J'ai dit mille fois que l'intérêt même *éternel,* ou pour l'éternité, n'est point selon moi l'éternité même ou le salut. Vous êtes las de mes répétitions; et vous ne vous lassez point, Monseigneur, de confondre par les vôtres ce que je ne cesse de démêler.

(1) *Préf.* n. 74 : tom. XXVIII, pag. 605.

Vous auriez pu vous épargner la peine de faire cette discussion. J'ai dit dans mon livre et dans ma *Lettre Pastorale*, pour montrer que je ne contredis point le langage des théologiens, que mon salut est en un sens *le plus grand de mes intérêts* (1). Mais pouvez-vous nier qu'on ne soit libre de parler dans l'Eglise un autre langage, vous qui l'avez parlé ouvertement; vous qui dites (2) que c'est une manière *basse* d'exprimer la béatitude que de la nommer *un intérêt;* vous qui dites qu'on ne peut *sans erreur mettre au rang des actes intéressés* ceux par lesquels on espère de voir Dieu; vous qui dites qu'il faut bien se garder de nommer *le désir du salut....* un *acte intéressé* (3); vous qui avez toujours traduit le mot *d'intéressé* de mon livre par celui de *mercenarius* (4), que les Pères regardent si souvent comme quelque chose de défectueux qu'il faut retrancher des parfaits, sans en retrancher jamais l'espérance vertu théologale? A quoi sert donc de grossir un livre pour prouver qu'on doit parler autrement que vous ne parlez vous-même? Pourquoi me faire un crime de ce que j'ai fait ce que vous assurez qu'on ne peut *sans erreur* se dispenser de faire?

De plus, vous posez pour tout fondement un fait sans preuve. Il s'agit, non des termes latins de *merces*, de *prœmium*, de *commodum*, d'*utilitas*, mais du terme français d'*intérêt*, pour savoir si c'est

(1) *Max.* p. 46. — (2) *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 29 : tom. XXVII, p. 453. — (3) Ibid. liv. III, n. 8; liv. x, n. 22 : pag. 124, 125, 433. — (4) *Déclaration des trois Prélats,* tom. XXVIII, pag. 254, etc.

celui par lequel on doit traduire ces autres en notre langue. Les Pères n'ont point écrit en français. N'avez-vous pas dit vous-même, dans votre dernier livre, que plusieurs d'entre eux « donnent ordinairement à » la béatitude éternelle une dénomination plus ex- » cellente que celle d'intérêt (1); » mais que depuis « le langage a varié pour donner le nom d'inté- » rêt à la béatitude? » Les scolastiques n'ont écrit qu'en latin. Il est donc inutile de les citer sur un mot de notre langue. Ils n'ont donc jamais pu autoriser le terme *d'intérêt* pour signifier le salut même. Les seuls auteurs qu'on peut consulter pour l'usage de ce terme français sur les choses de piété, sont les auteurs de la vie spirituelle les plus approuvés de l'Eglise, qui ont écrit en notre langue, ou qu'on a traduits en nos jours; et c'est par les exemples tirés de ces auteurs que la question est pleinement décidée.

Ce qui la décide encore plus clairement, Monseigneur, c'est le soin que j'ai pris, et qui ne peut être équivoque, de n'ajouter jamais au terme *d'intérêt* celui de *propre*, que pour signifier la propriété, dont tous les spirituels parlent, selon vous-même, si fréquemment, pour exprimer une imperfection qu'il faut retrancher. J'ai donc employé un terme français régulièrement et uniformément dans le vrai sens que les seuls auteurs qui peuvent décider en notre langue, sur cette matière, ont rendu vulgaire en notre siècle. Je n'ai point eu besoin d'avertir de mes variations pour l'usage de ce terme; car je n'ai jamais varié. Pourquoi voulez-vous que la distinction entre

(1) *Préf.* n. 39, tom. XXVIII, p. 563. v.e *Ecrit*, n. 9 : pag. 509.

intérêt, et intérêt propre soit *si subtile qu'on la perde de vue* (1)? Ma distinction est subtile, comme celle de saint François de Sales sur la résignation et sur l'indifférence est *mince* selon vous. On ne peut parler ainsi, que quand on méprise tous les auteurs spirituels les plus révérés, et qu'on suppose, comme vous le faites (2), qu'ils ont parlé si souvent contre la propriété, sans être d'accord entre eux, et sans s'entendre eux-mêmes.

IIe OBJECTION.

Vous dites, Monseigneur, que j'ai pris le salut, qui est l'objet de l'espérance, pour l'intérêt propre, dans la page 8, où j'ai dit : « Tandis que nous n'a-» vons encore qu'un amour d'espérance où l'intérêt » propre domine sur l'intérêt de la gloire de Dieu, » une ame n'est point encore juste. » D'où vous concluez que *l'intérêt* même en tant que *propre* est dans le vrai sens de mon livre l'objet de l'espérance, c'est-à-dire le salut, et que ma distinction *subtile* n'est venue qu'après coup, pour éluder une censure.

Mais vous ne pouvez nier que les cinq amours de mon livre ne soient cinq états, et non cinq actes. La bonne foi, que vous me reprochez de violer, demande que vous ne perdiez jamais de vue cette règle fondamentale. Si vous ne vous en écartez point, toute votre preuve s'évanouit. L'intérêt propre est dans cet endroit de mon livre, comme dans tous les autres, un attachement naturel pour les dons promis. Cet amour naturel de nous-mêmes prévaut encore sur l'amour sur-

(1) *Préf.* n. 6 : tom. XXVIII, pag. 531. — (2) *Summ. Doctr.* n. 12 : tom. XXVIII, pag. 323.

naturel de Dieu dans l'état des pécheurs qui espèrent sans sortir du péché.

III.e OBJECTION.

Vous prétendez, Monseigneur, que je n'ai pu vouloir parler que du salut, ou béatitude éternelle, quand j'ai parlé ainsi (1) : « Il faut laisser les ames » dans l'exercice de l'amour qui est encore mélangé » du motif de leur propre intérêt, tout autant de temps » que la grâce les y laisse. Il faut même révérer ces » motifs qui sont répandus dans tous les livres de » l'Ecriture sainte, dans tous les monumens de la » tradition, enfin dans toutes les prières de l'Eglise.» Vous vous récriez que l'amour naturel n'est *répandu* ni dans l'Ecriture, ni dans la tradition, ni dans les prières de l'Eglise, et que loin de le *révérer*, il faut, selon moi, le retrancher comme une imperfection, qu'ainsi je ne puis avoir entendu par ce motif de l'intérêt propre que le salut éternel (2).

Mais souvenez-vous, s'il vous plaît, que l'amour intéressé, dont je parle en cet endroit, est un état mélangé de divers amours. Les magnifiques promesses de l'Ecriture n'excitent dans les parfaits que des désirs surnaturels. Mais ces grands objets excitent aussi dans les imparfaits des désirs, dont les uns sont surnaturels, et les autres naturels, qui se mêlent dans l'ame, sans confondre les actes. Quand un juste imparfait lit ce que le prophète Isaïe représente de la gloire de Jérusalem rétablie ; quand il lit ensuite ce que saint Jean, dans l'Apocalypse, nous annonce

(1) *Max. des Saints*, p. 33. — (2) *Préf.* n. 41 : tom. XXVIII, pag. 564.

des merveilles de la Jérusalem d'en-haut, la nature même y prend délibérément quelque part pour se consoler. Je dis la nature seule, sans être animée par la grâce dans de tels actes. C'est ce soulagement que saint Chrysostôme permet aux foibles, et que saint Ambroise leur conseille, pour éviter en certaines occasions le découragement. Ces objets, qui peuvent consoler l'amour naturel qui reste dans les foibles, nous sont souvent représentés très-vivement dans les peintures touchantes que l'Ecriture fait des biens éternels, pour se proportionner au besoin de tous les enfans de Dieu. Elle ne commande pas cet amour naturel; mais le supposant, elle s'y accommode avec condescendance dans la description des promesses. De là viennent ces belles et consolantes images de notre patrie céleste. De là vient que l'Eglise demande à Dieu dans ses prières toutes les consolations sensibles, et même tant de prospérités temporelles pour ses enfans, quoique ils soient destinés à une vie d'épreuve et de croix.

Remarquez, Monseigneur, que je me suis bien gardé de dire qu'il faut exiger *de ces ames l'exercice de cet amour mélangé*. J'ai dit seulement qu'il *faut* les y *laisser*. Je me suis bien gardé de dire que l'attrait de la grâce les y porte, comme à l'exercice de l'espérance. Tout au contraire, j'ai pris soin de dire seulement *que la grâce les y laisse*. La grâce ne fait point ce qu'elle *laisse faire*. Ce qu'elle ne fait pas, et qu'elle *laisse* seulement *faire*, n'est point surnaturel. Cet amour mélangé ou intéressé, pris dans le total de l'état, est un état où il y a un amour surnaturel et justifiant; mais les actes particuliers

de cet état, dont *l'intérêt propre* est le principe, sont des actes naturels, que la grâce *laisse faire* à l'ame seule, et qu'elle ne produit point avec elle. Comparez, Monseigneur, cette explication si conforme au livre, avec le délire inoui qu'il faudroit m'imputer, pour me donner un autre sens, qui n'est pas même un sens concevable, et avouez que celui-ci est le seul possible. Je conclus qu'il faut *révérer* toutes les peintures touchantes de l'Ecriture, qui, en consolant la pure foi des parfaits, consolent aussi la nature dans les ames moins parfaites; qu'il faut *révérer* cet état d'amour surnaturel et justifiant, quoique il s'y mêle des actes d'un amour nuturel et humain pour les dons promis. N'est-il pas naturel, selon le langage de tout mon livre, que j'aie voulu parler ainsi? Faut-il, pour combattre cette explication, me faire dire, malgré moi, qu'il faut révérer l'espérance et l'exclure, faire espérer sans espérance, vouloir qu'on désire son bien comme son bien, et qu'on ne le désire pas comme tel?

Souffrez, Monseigneur, qu'après avoir répondu à cette objection, je vous fasse une plainte sur ces paroles de votre avertissement (1) : « En attendant » il demeurera pour certain qu'après avoir allégué » deux passages de saint Chrysostôme et de saint » Ambroise, il décide que LE DÉSIR EN EST IMPAR- » FAIT, ET QUE LES PÈRES NI NE LE COMMANDENT, NI » NE LE CONSEILLENT AUX AMES PARFAITES. »

D'où avez-vous tiré cette terrible conclusion? « Il » n'y a plus ici d'équivoque : on peut ne pas dé- » sirer son salut; ce désir n'est ni commandé ni con-

(1) *Avertiss. des divers Ecrits*, n. 4 : tom. XXVIII, pag. 347.



» seillé aux parfaits (1). » Qui ne croiroit, sur une imputation si précise et si forte, que j'ai décidé en termes formels que tout désir du salut est une imperfection que les Pères ne commandent ni ne conseillent? Cependant il n'y a qu'à lire mes paroles. Je parle d'un désir que ces deux Pères ne permettent qu'aux foibles. Je dis que ce désir non commandé ne peut être le désir surnaturel de l'espérance chrétienne, qui est toujours commandé aux plus parfaits. J'en conclus que ces deux Pères ne veulent parler que d'un désir humain et naturel du bonheur. J'ajoute que, de quelque manière qu'on explique ces désirs naturels, ou en supposant qu'ils sont des cupidités vicieuses, comme vous le dites de la mercenarité, ou en disant qu'ils sont des désirs imparfaits sans être des péchés, comme je le prétends, ils ne sont pas commandés, et peuvent être retranchés. Le lecteur jugera si vous m'avez fait justice.

IV.e OBJECTION.

Vous concluez, Monseigneur, que ce motif de *l'intérêt propre* ne peut être que surnaturel, puisque *je dis qu'il est* « rapporté et subordonné au motif » principal de la fin dernière qui est la gloire de » Dieu (2). » Mais j'ai déjà répondu à cette objection en répondant à votre *Sommaire*. Au lieu de répéter l'objection sans aucun égard à la réponse, et de la traiter d'erronée, vous auriez pu, Monseigneur, examiner le passage de saint Thomas qui est décisif (3).

(1) *Avertiss. des divers Ecrits*, n. 4 : tom. XXVIII, p. 348. — (2) *Expl. des Max.* pag. 14. — (3) I. 2. Quæst. LXXXVIII, art. 1, ad 2 et 3.

Le voici : « Le péché véniel n'exclut point la subor-
» dination habituelle de l'acte humain à la gloire
» de Dieu, parce qu'il n'exclut point la charité,
» qui fait cette subordination habituelle à Dieu; d'où
» il s'ensuit que celui qui pèche véniellement ne
» pèche pas mortellement..... Celui qui pèche vé-
» niellement s'attache à un bien temporel, non pour
» en jouir, car il n'y établit pas sa fin, mais pour
» en user, le rapportant à Dieu, non actuellement,
» mais habituellement : *non actu, sed habitu.* » Voilà une subordination habituelle et imparfaite à la gloire de Dieu, que saint Thomas met jusque dans les actes qui sont des péchés véniels. Il n'exclut cette subordination que des actes qui sont des péchés mortels. Cette subordination imparfaite ne consiste que dans la disposition habituelle de l'ame, qui est tellement disposée qu'elle renonceroit à ces affections, si elle croyoit qu'elles dussent lui faire perdre l'amitié de Dieu. C'est une subordination qui ne se fait que par voie de soumission à l'amour de préférence pour Dieu. Il y a divers genres de subordinations. La subordination des actes surnaturels des autres vertus à la charité, n'est souvent dans les imparfaits qu'habituelle : mais quoique elle ne soit qu'habituelle, elle est bien plus parfaite et d'un autre genre que celle des actes naturels, et celle des actes naturels est bien au-dessus de celle que saint Thomas admet dans les actes qui sont des péchés véniels. Mais enfin, puisque saint Thomas reconnoît que les actes mêmes qui sont des péchés véniels sont *rapportés et subordonnés à la gloire de Dieu*, j'ai été à plus forte raison en droit de dire que les actes naturels de l'intérêt propre, qui ne sont

pas des péchés même véniels, sont soumis, rapportés et subordonnés à cette fin. Pourquoi donc concluez-vous, Monseigneur, qu'il faut que je les aie crus surnaturels, puisque je dis qu'ils sont subordonnés? Voulez-vous supposer que tout acte qui n'est pas surnaturel n'a aucune subordination habituelle à la fin dernière? Mais enfin pourquoi m'imputez-vous d'avoir dit que « l'acte de péché véniel est habituel- » lement rapporté à Dieu;.... que la charité du » quatrième état y est rapportée de la même sorte;.... » et que cette charité justifiante n'a pas d'autre rap- » port avec Dieu, que celui qui convient à l'acte » du péché véniel (1)? » Quelle accusation, Monseigneur! Elle a besoin de preuves bien claires; mais voyez combien elle en manque. Loin de parler en cet endroit de la charité justifiante, j'y parle d'un amour naturel qui se trouve dans le quatrième état avec la charité. La charité a pour objet formel et immédiat Dieu regardé en lui-même : son rapport à Dieu n'est donc pas un rapport habituel et implicite. Mais pour l'amour naturel de la béatitude, qui est joint dans l'état avec la charité, il n'a qu'un rapport habituel à Dieu. Ce rapport d'une affection innocente est plus parfait que celui des actes qui sont des péchés véniels. Mais enfin les actes mêmes des péchés véniels ont quelque rapport habituel à Dieu. Si c'est une erreur, elle est de saint Thomas.

V.e OBJECTION.

Vous voulez prouver, Monseigneur, que j'entends

(1) *Avert.* n. 11 : tom. XXVIII, pag. 359.

par le terme d'intérêt propre le salut même, à cause de la manière dont j'explique le sacrifice de cet intérêt; et voici votre argument (1).

L'ame est invinciblement persuadée qu'elle est réprouvée de Dieu : or est-il que c'est à cette persuasion qu'elle conforme son *acquiescement simple ou sacrifice absolu :* donc le sacrifice absolu tombe précisément sur l'intérêt propre en tant qu'il est le salut, et l'acquiescement simple tombe précisément sur la réprobation même.

Souffrez, Monseigneur, que je vous représente que la mineure de cet argument n'est pas soutenable. La persuasion, j'en conviens, est l'occasion et le fondement du sacrifice. Mais le sacrifice ne doit jamais tomber précisément sur l'objet de la persuasion. J'ai dit expressément de l'ame qui est dans les dernières épreuves, *qu'elle se trouble par scrupule* (2). Tous les jours des ames scrupuleuses ont une espèce de persuasion fausse et imaginaire qu'elles ont péché, et qu'elles seront damnées. Dans cette fausse persuasion elles sacrifient quelque chose à Dieu; car elles continuent à travailler courageusement, pour le servir malgré ce trouble intérieur. Le sacrifice qu'elles font alors à Dieu de leur consolation et de leur sûreté sensible, ne tombe pas sur l'objet précis de leur persuasion imaginaire. C'est ce que tout le monde est obligé de dire des scrupuleux. C'est ce que vous avez reconnu vous-même en citant la Vie de saint François de Sales avec approbation. Sa conviction *apparente* et imaginaire fut qu'il étoit réprouvé, et

(1) *Préf.* n. 19 : tom. XXVIII, pag. 543. — (2) *Max.* p. 116.

qu'il n'aimeroit jamais Dieu dans l'autre vie. Il résolut alors d'aimer Dieu en celle-ci de tout son cœur. Voilà ce que vous nommez *une espèce de sacrifice*, et que vous approuvez qu'on nomme *une terrible résolution* (1). Cette *espèce de sacrifice*, ou *terrible résolution*, ne tombe point, selon vous-même, sur l'objet de la *conviction apparente* et imaginaire. La conviction regarde le salut éternel : le sacrifice ou *terrible résolution* ne tombe nullement sur le salut. Il est donc faux, selon vous-même, que l'acquiescement ou sacrifice soit conforme à la fausse persuasion. Voilà ce qu'il faut nécessairement que vous disiez aussi bien que moi. L'argument n'est pas plus contre moi que contre vous, et je suis manifestement en droit d'y répondre tout ce que vous y répondez. Vous ne pouvez éviter de dire que la *terrible résolution* ou *espèce de sacrifice* de saint François de Sales, ne tombe pas sur le même objet que la persuasion imaginaire ou *conviction apparente*. Vous niez donc la mineure de votre propre argument, et je ne la nie qu'avec vous. La persuasion n'est donc que le fondement et l'occasion du sacrifice, sans en être la règle. A l'occasion de cette fausse persuasion, on exerce un amour qui comprend deux choses. La première est un acte de charité indépendant du motif de la récompense, dans l'occasion la plus difficile, je veux dire celle où la récompense semble perdue. Mais enfin ce n'est qu'un acte parfait de charité, qui est assez fort pour soutenir l'ame dans cette épreuve. La seconde chose

(1) *Et. d'orais.* liv. IX, n. 3; liv. X, n. 19 : tom. XXVII, pag. 353, 420.

est que cette ame n'ayant alors aucun appui sensible dans la partie inférieure, qui puisse soutenir son amour naturel et délibéré pour la béatitude formelle, elle renonce à toute la satisfaction de cet amour imparfait, et elle ne conserve que l'amour surnaturel, qui venant de la grâce s'accommode à toutes les privations sensibles, et à toutes les épreuves rigoureuses de la grâce même, et subsiste dans la partie supérieure, sans appui sensible de l'inférieure. Tel est ce sacrifice absolu, qui ne tombe jamais sur l'objet précis de la persuasion *apparente* ou imaginaire. Ou vous ne dites rien de réèl sur les épreuves, Monseigneur, ou vous dites la même chose que je viens de dire.

Votre dernier retranchement est de vous plaindre de ce que j'ai nommé cette fausse et imaginaire persuasion une *persuasion réfléchie*. Vous n'oubliez rien pour fortifier cette objection principale; vous avez soin d'arranger à votre mode mes paroles, pour l'impression que vous désirez qu'elles fassent. Vous dites *la persuasion, la conviction de la juste réprobation est réfléchie*. Vous arrêtez le lecteur sur cet endroit, afin qu'il s'accoutume à conclure avec vous que j'enseigne un vrai désespoir. Mais pourquoi ne donner pas toujours mes paroles avec ce qui les justifie et qui en fait le vrai sens? Que cette persuasion de la réprobation soit réfléchie, ou non, est-il permis de me l'imputer, sans ajouter aussitôt qu'elle *n'est pas du fond intime de la conscience*, qu'elle n'est qu'*apparente*, ou, ce qui est entièrement synonyme, qu'imaginaire; que ce n'est pas une vraie persuasion, mais *une espèce* ou apparence *de persuasion*. Quand on prend Dieu

et Jésus-Christ à témoin comme l'Apôtre, et qu'on dit: *Je parle comme de la part de Dieu devant Dieu et en Jésus-Christ* (1), on devroit peser au poids du sanctuaire toutes les paroles de son confrère qu'on veut convaincre d'impiété et de blasphême.

J'ai déjà souvent expliqué pourquoi j'ai nommé cette persuasion une persuasion réfléchie. Je n'ai jamais dit *qu'elle consistât* précisément dans des actes réfléchis de l'entendement, et c'est de quoi il est question. Si je l'ai nommée *réfléchie*, c'est seulement pour exprimer que les réflexions la causent par accident, et en sont l'occasion. C'est une *persuasion réfléchie*, comme on dit qu'un homme sage et réglé a des plaisirs raisonnables, quoique les plaisirs soient par leur nature des sensations qui ne sont ni raisonnables ni intellectuelles. C'est un langage très-ordinaire, qu'il est bien plus aisé d'entendre, que de supposer qu'un auteur extravague dans toutes les pages de son livre. J'ai dit, en parlant de ces réflexions scrupuleuses qui causent par accident la fausse persuasion, que l'ame « prend ses mauvaises inclinations » pour des volontés délibérées, et qu'elle ne voit » point les actes réels de son amour ni de ses vertus, » qui par leur extrême simplicité échappent à ses » réflexions (2). » Vous savez, Monseigneur, que j'ai dit encore que *la partie inférieure est entièrement aveugle et involontaire*, et que tout ce qui est *intellectuel et volontaire* est de *la partie supérieure*. Jugez vous-même lequel est plus vraisemblable, ou que j'aie voulu dire que les actes réfléchis de l'entendement ne sont pas *intellectuels*, et que les réflexions sont

(1) *Préf.* n. 18 : tom. XXVIII, pag. 543. — (2) *Max.* pag. 88.

entièrement aveugles et involontaires (extravagance sans exemple), ou bien que j'aie donné à une *persuasion apparente* et imaginaire le nom de *réfléchie*, à cause qu'elle naît dans l'imagination à l'occasion des réflexions de l'entendement.

VI.e OBJECTION.

Vous dites, Monseigneur (1), que ce sacrifice, qui *scandalise les saints*, doit être de quelque chose de plus grand qu'une affection naturelle. « C'est une » foiblesse, dites-vous, de n'avoir à sacrifier que » cela. Nous avons quelque chose de meilleur. » Vous dites encore ailleurs (2) : « Qui a jamais été étonné, » troublé, scandalisé d'en être privé, ou d'appren- » dre qu'il ne faudra plus dorénavant s'aimer soi- » même de cette sorte d'amour?.... Pour cet amour » délibéré, on ne s'aperçoit pas qu'on en ait besoin, » ni que la privation en soit pénible. »

Quoi, Monseigneur, comptez-vous pour rien tous les sacrifices qui ne tombent que sur nos affections naturelles? et qu'est-ce donc qu'on peut sacrifier à Dieu de plus douloureux et qui coupe plus dans le vif, que la suppression de tous nos désirs naturels? Croyez-vous que cette *privation* ne soit pas *pénible?* C'est la nature sensible, délicate et inquiète qu'il faut sacrifier, et non pas la grâce. Si le sacrifice de l'amitié pour un père, pour un époux, pour un ami, est si douloureux ; si celui de certaines consolations passagères est si amer et si terrible, que devons-nous penser de celui d'un attachement naturel et innocent

(1) *Préf.* n. 100 : tom. XXVIII, pag. 641. — (2) Ibid. n. 120 : pag. 666.

à la consolation qu'on tire d'un bonheur suprême et éternel? Sur quoi donc tomboit selon vous cette *espèce de sacrifice* et cette *résolution terrible*, c'est-à-dire sans doute, terrible à la nature, que vous approuvez dans saint François de Sales?

Voulez-vous qu'on sacrifie à Dieu les affections mêmes qu'il nous commande, et qu'il nous inspire par sa grâce? Voulez-vous qu'on ne lui sacrifie que les affections qui viennent de la cupidité vicieuse? Vous semblez dire l'un et l'autre, et on ne découvre qu'avec peine à quoi tendent vos expressions. *Si c'est une foiblesse que de n'avoir à sacrifier que cet amour naturel*, expliquez-nous donc comment *nous avons quelque chose de meilleur* à sacrifier. Vous dites qu'un *amour naturel et délibéré* pour la béatitude « est sans doute la moindre chose que les hommes » les plus vulgaires pussent sacrifier au salut de leurs » frères. Nous avons, dites-vous, à sacrifier à Dieu » quelque chose de meilleur, qui est l'amour même » de la récompense qu'inspire aux enfans de Dieu l'es- » pérance chrétienne (1). » Voilà sans doute un grand et terrible sacrifice, qui est celui de la béatitude éternelle, et de l'espérance vertu théologale. Si j'avois parlé ainsi, vous vous récrieriez : *Le blasphême est prononcé!* Mais ce grand sacrifice ne doit pas effrayer. Il n'a rien de sérieux, selon votre pensée. On ne sacrifie, selon vous, la béatitude et l'espérance qu'en les *rapportant à la charité* (2). Ainsi ce n'est que par l'exercice de l'espérance qu'on sacrifie l'espérance même. Ainsi la béatitude demeure le vrai et réel motif de cet acte par lequel on dit

(1) *Préf.* n. 151 : pag. 713. — (2) Ibid.

qu'on sacrifie la béatitude même. Ce sacrifice de la béatitude se réduit à vouloir la béatitude pour la gloire de Dieu. Tous les justes ne la veulent-ils pas ainsi, Monseigneur? Ce prétendu sacrifice n'est-il pas commun à tous les actes d'espérance que les justes subordonnent à la fin dernière? N'est-ce pas vouloir manifestement se jouer du lecteur, que d'expliquer ainsi le sacrifice réservé aux ames éminentes dans les dernières épreuves (1)? Ainsi vous ne dites rien de réel pour ce sacrifice, quand vous semblez dire le plus. « Il est bien plus grand, dites-vous (2), de mettre (la perfection chrétienne) à pousser plus loin et à son dernier période un acte surnaturel, que de la mettre à exclure une affection naturelle. » Mais ne voyez-vous pas, Monseigneur, que sous ces magnifiques paroles vous réduisez la perfection à des actes d'espérance rapportés à la fin dernière? le retranchement ou sacrifice réel et sérieux dans votre système, c'est celui des cupidités vicieuses. C'est ce que vous dites clairement dans votre *Sommaire*, et dans un grand nombre d'endroits de votre dernier livre. C'est un amour vicieux de la récompense qu'on peut selon vous sacrifier véritablement. « Quand on ne songe, dites-vous (3), qu'à gagner avec Jésus-Christ sans rapporter ce gain à sa gloire, c'est, de l'avis unanime de tous les docteurs, un sentiment imparfait, ou même vicieux. » Comment est-ce donc que nous avons quelque chose de meilleur à sacrifier que l'amour naturel et délibéré de la béatitude? C'est, selon vous, en rapportant à la gloire de

(1) *Art.* XXXIII *d'Issy*; tom. IV, pag. 21. — (2) *Préf.* n. 98 : pag. 636. — (3) Ibid. pag. 635.

Dieu « l'amour même de la récompense qu'inspire » aux enfans de Dieu l'espérance chrétienne. » Vous dites qu'à l'égard des ames qui ne sont *pas assez soigneuses de la rapporter à la charité*, ce défaut de rapport *pourra être une imperfection et peut-être un vice* (1). D'ailleurs vous décidez que quand les Pères ont retranché la mercenarité, ils n'ont voulu retrancher que deux choses, savoir, 1º l'espérance, en tant « qu'on y mettroit sa fin dernière, et qu'on » s'y arrêteroit plus qu'il ne faut sans la rapporter à » la gloire de Dieu (2); » 2º le désir « des biens dis» tingués de Dieu et ressentis plus que Dieu possédé » lui-même (3). » Ainsi ce magnifique sacrifice se réduit à un rapport de l'espérance à la charité, qui convient à tous les justes même imparfaits, et au retranchement des cupidités vicieuses. Est-ce donc là quelque chose de meilleur à sacrifier qu'un amour naturel et innocent de la béatitude? Jugez-vous vous-même, Monseigneur, et avouez que le sacrifice, selon moi, est bien plus grand que selon vous, quoique il ne retranche jamais l'espérance surnaturelle. Vous voulez, pour l'état de perfection, des actes d'espérance subordonnés à la fin dernière, et je les veux aussi. Vous voulez le retranchement des cupidités vicieuses, et je les retranche comme vous. Notre unique différence c'est que je retranche encore un amour naturel et innocent de la béatitude, que vous ne voulez ni reconnoître ni retrancher. Pour cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes, que vous attaquez enfin si ouvertement, il faudra le traiter à fond dans la suite.

(1) *Préface*, n. 98 : pag. 636. — (2) Ibid. n. 103 : pag. 647. — (3) 1er *Ecrit*, n. 6 : tom. XXVIII, pag. 507.

VIIe OBJECTION.

Vous me reprochez d'avoir nommé *l'intérêt propre* un *intérêt pour l'éternité* et un *intérêt éternel*. « Ce qui est éternel, dites-vous (1), ne peut être un » amour naturel, qui ne se trouve point, du moins » ordinairement, dans les parfaits de cette vie, loin » qu'il puisse se trouver dans l'éternité. »

Ai-je dit, Monseigneur, que cet intérêt subsiste dans l'éternité? Ne voit-on pas clairement que *l'intérêt éternel* n'est que *l'intérêt pour l'éternité* (2), et que l'intérêt pour l'éternité n'est pas l'éternité bienheureuse elle-même, mais seulement un attachement naturel par lequel on s'intéresse pour soi-même par rapport à cette éternité? Ne disons-nous pas tous les jours que nos idées sont éternelles? Qui voudroit se jeter dans des subtilités grammaticales diroit que nos idées sont nos pensées, et que nos pensées, qui sont des opérations successives et passagères, ne subsistent pas dans l'éternité. Mais ne voit-on pas, répondroit-on à celui qui feroit cette objection, que nos idées ou pensées ne sont ainsi nommées éternelles, qu'à cause qu'elles ont pour objet des vérités éternelles et immuables? C'est ainsi, Monseigneur, que j'ai nommé éternel un intérêt ou amour qui a pour objet l'éternité. La béatitude est un bien surnaturel, parfait et éternel. L'intérêt qui nous la fait alors désirer, est un amour naturel, imparfait et passager.

Ce qui est d'étonnant, Monseigneur, c'est que vous avez approuvé dans le père Surin, et que vous l'y approuvez encore par votre dernier livre, ce que vous condamnez si rigoureusement dans le mien. Ce saint

(1) *Préf.* n. 11 : pag. 536. — (2) *Max.* pag. 73, 90.

religieux a dit que « l'ame va continuellement lais-
» sant tout jusqu'à s'oublier soi-même, sa vie, sa
» santé, sa réputation, sa gloire, son temps, son
» éternité..... Cela se fait, dit-il (1), quand l'homme
» s'est entièrement quitté soi-même en tous ses inté-
» rêts humains et divins. » Si les *intérêts divins*, dans le père Surin, ne sont pas Dieu même, l'intérêt éternel ne peut être dans mon livre l'éternité. Vous ajoutez, dans votre dernier livre, ces paroles du même auteur, que « le dernier et le plus parfait des
» trois degrés d'amour gratuit est de ceux qui ont
» même abandonné entre les mains de Dieu leur sa-
» lut et leur éternité, sans vouloir conserver en eux
» aucune inquiétude ni aucune vue, sinon pour voir
» ce que Dieu veut d'eux (2). » Vous remarquez avec raison que cet auteur veut d'ailleurs qu'on espère son salut. Mais qui est-ce qui en doute, et est-ce là de quoi il est question? Vous avouez qu'il faut, selon cet auteur, être « sans inquiétude, et sans vue
» pour son intérêt, pour sa récompense, pour ses
» mérites mêmes, sans du tout penser à soi (3). » Il s'agit là, Monseigneur, de son *éternité* et de *ses intérêts divins*. Se déterminer librement à *ne penser point du tout à soi* pour son éternité et pour ses *intérêts divins*, pour *sa récompense*, pour ses *mérites mêmes*, sans doute c'est bien plus que de ne voir dans le trouble passager des dernières épreuves *aucune ressource pour son intérêt même éternel.* *L'intérêt divin* pour *l'éternité*, n'est-il pas *éternel?* Y chercherez-vous une *subtile et mince* distinction, vous, Monseigneur, qui reprenez si sévèrement jusque dans les

(1) *Fondemens de la vie spir.* liv. I, ch. IV; pag. 44. — (2) 1e *Ecrit*, n. 14 : tom. XXVIII, pag. 520. — (3) Ibid. p. 521.

saints toutes les distinctions qui vous paroissent *minces* et *subtiles*. Vous répondez deux choses ; l'une est que le père Surin ne veut que retrancher l'inquiétude du désir du salut. Je conviens que c'est sa pensée, et qu'il est de la bonne foi de l'entendre ainsi sans subtiliser. Mais l'endroit en question ne le dit pas. Au contraire, après avoir exclu toute *inquiétude*, il exclut encore toute *vue* pour sa *récompense*, pour *ses mérites mêmes*. Il veut qu'on ne pense *point du tout à soi*, qu'on *oublie.... son éternité,... et tous ses intérêts humains et divins*. De plus, ce désir inquiet du salut que vous approuvez qu'il retranche, est précisément celui que je retranche aussi, et je n'en retranche point d'autre. Le désir inquiet du salut qu'il faut retrancher est-il surnaturel ? La grâce inspire-t-elle cette inquiétude ? Non, sans doute ; car la grâce n'inspire qu'un travail d'autant plus efficace qu'il est plus paisible, quoiqu'il soit quelquefois douloureux. Le désir inquiet du salut, que vous avouez, après le père Surin, qu'il faut retrancher, est donc un désir naturel très-différent des désirs surnaturels de l'espérance chrétienne. C'est ce désir du salut dont parle saint Bonaventure, quand il dit que l'imperfection vient seulement de ce qu'on y désire *avec trop d'ardeur et d'attache sa propre commodité et son intérêt propre* (1). Ce *trop* n'est pas de la grâce ; et il est de la volonté, puisqu'il fait l'imperfection. Ce *trop* ne peut donc être que volontaire et naturel. Voilà l'amour naturel et délibéré ; voilà l'intérêt propre qui est de *trop*, et qu'on peut retrancher. Il ne s'agit plus de savoir s'il y a un désir inquiet du salut à sacrifier pour la perfection. La chose est décidée par votre

(1) *In III Sent.* dist. XXVII, quest. II, art. II.

propre aveu. Il n'est plus question de savoir si ce désir inquiet du salut est toujours un péché, comme vous le prétendez, ou seulement une imperfection naturelle sans être péché, comme je l'ai dit dans mon livre.

La seconde chose que vous alléguez, Monseigneur, pour justifier le père Surin, est très-remarquable. Vous dites que quand ce pieux auteur parle ainsi, c'est peut-être que « ce qu'il appelle intérêt ne com- » prend pas ce grand intérêt de posséder Dieu, qui mé- » rite un nom plus relevé (1). » Ainsi, de votre propre aveu, on feroit une extrême injustice à cet auteur, si on disoit que les négations si fréquentes et si absolues *de tout intérêt humain et divin*, et l'oubli de *l'éternité sans du tout penser à soi, ni à sa récompense*, ni à ses *mérites*, excluent, dans le langage du père Surin, le désir surnaturel du salut. Donc ces expressions si fortes ne doivent s'entendre, selon vous, que des désirs naturels et inquiets qu'on forme pour être content dans l'éternité. Cessez, Monseigneur, d'avoir deux poids et deux mesures, et vous ferez la même justice à votre confrère qu'à ce vénérable religieux. Il est inutile de dire qu'il pose toujours le fondement de la nécessité d'aimer Dieu en tant que bon pour nous. Ne l'ai-je pas posé encore plus que lui? Et pouvez-vous me condamner, en le justifiant sur un correctif qui est incomparablement plus inculqué dans mon livre que dans le sien?

N'alléguez plus, s'il vous plaît, Monseigneur, que vous avez approuvé ce livre *il y a trente ans* (2). En ce temps-là vous étiez déjà un prédicateur et un théologien d'un âge très-mûr, et célèbre dans l'Eglise. Ce

(1) Ier *Ecrit*, n. 14 : tom. XXVIII, pag. 521. — (2) Ibid. pag. 519.

fût environ ces temps-là que vous fûtes évêque, et que le Roi vous confia l'instruction de monseigneur le Dauphin. Ne dites plus que c'étoit *avant le temps des Quiétistes*. Avant qu'ils parussent il ne falloit pas approuver l'impiété manifeste, et depuis qu'ils ont paru, il n'est ni juste ni utile à la cause de l'Eglise de rendre suspectes les expressions déjà autorisées dans tant de saints auteurs. Si *l'intérêt divin* et *l'éternité* ne peuvent être que l'objet de l'espérance chrétienne, s'ils ne peuvent être oubliés et exclus sans exclure le salut, vous deviez condamner au lieu d'approuver ces blasphêmes. Si au contraire ces termes, loin de signifier naturellement ces impiétés dans le père Surin, y sont édifians, pourquoi faut-il qu'ils ne puissent avoir dans ma bouche qu'un sens impie? Ne dites plus de ce livre, que « ces traces, presque effacées depuis tant d'années, ne tenoient plus guère » à votre cœur, non plus qu'à votre mémoire (1). » Toutes ces expressions ne montrent que votre embarras. *Apertè, apertè*, Monseigneur, comme vous me le dites, ou condamnez votre approbation du père Surin, ou votre censure indirecte contre mon livre. Mais loin de condamner le père Surin vous confirmez pleinement et absolument cette approbation si effacée, qui ne *tenoit plus guère à votre cœur, non plus qu'à votre mémoire*. Vous dites qu'il n'a point exclu « le motif de la perfection, du bonheur et de la ré» compense (2) : » j'en conviens. Mais vous ne répondez rien à ma preuve. En recommandant *l'oubli de notre éternité, en excluant tous nos intérêts humains et divins, toute vue de récompense et de mérites mêmes*, il n'a point exclu, selon vous, *le motif de la perfec-*

(1) Ier *Ecrit*, n. 14 : pag. 519. — (2) Ibid. pag. 522.

tion, du bonheur et de la récompense. Il est donc évident que j'ai pu tout de même n'exclure point ce motif de la perfection, du bonheur et de la récompense, quoique j'aie exclu comme lui les désirs inquiets du salut, et *l'intérêt propre pour l'éternité*, qu'il exprime *par les intérêts divins* et par *l'éternité*.

Comparez maintenant, Monseigneur, le sens qu'il est naturel de donner dans mon livre à l'intérêt propre, par toute la suite de mon livre même, et par les expressions que vous avez jugées irrépréhensibles dans le père Surin, avec *la doctrine inintelligible* ou plutôt avec ce délire inconcevable auquel on ne peut donner aucun sens ni aucun nom, et que vous aimez mieux m'attribuer, que d'avouer que votre zèle contre moi a été un peu précipité. Comparez les réponses précises que je viens de faire à vos objections, avec celles qu'il faudroit que je fisse, si j'avois entendu le salut sous le nom d'intérêt propre. Quand je vous réponds, je tire toutes mes réponses du texte de mon livre même; tout me fournit de quoi vous répondre, parce que toutes les parties du systême ne tendent effectivement qu'à retrancher une imperfection naturelle. Mais s'il falloit que je cherchasse quelque sens suivi dans mon livre en prenant l'intérêt propre pour le salut, je ne pourrois qu'extravaguer de page en page et de ligne en ligne. Il faudroit à tout moment soutenir que l'on espère sans espérer; qu'on veut son bien en tant que son bien, sans le vouloir en tant que tel; qu'on désire pleinement sa béatitude en tant que telle, dans un renoncement absolu à sa béatitude; qu'on est véritablement persuadé de sa réprobation, et que la persuasion n'en est qu'apparente; qu'on y acquiesce

absolument, et qu'on désire plus que jamais son salut en tant que son bien : folie dont on ne trouveroit pas même d'exemple parmi les insensés qu'on renferme. Il faut ou me renfermer au plus tôt, ou cesser d'espérer qu'on puisse persuader au monde que j'aie ainsi rêvé les yeux ouverts. Ce système n'est pas un système; c'est un songe monstrueux. Vous ne sauriez expliquer vous-même ce que vous prétendez que j'ai voulu dire. Mais ce que je ne puis rapporter sans douleur, c'est que vous ne vous contentiez pas de m'imputer cette extravagance impie ; vous voulez encore, Monseigneur, la trouver dans mes propres paroles, en y mettant ce que je n'y ai jamais mis. Vous vous plaignez *de ce qu'avance l'auteur* SUR LA JUSTE CONDAMNATION (1). Je sais que vous prétendez que la réprobation y doit être comprise, à cause de mes expressions précédentes. Mais c'est une conséquence que vous voulez tirer d'un endroit pour un autre. Est-il juste de la tirer en joignant dans un passage ce que je n'y ai jamais joint? Falloit-il me le faire dire *sur la juste réprobation et condamnation*, puisque je ne l'ai jamais dit? Tout de même, falloit-il assurer que je n'ai cité les paroles de saint François de Sales sur la supposition impossible, que *pour conclure à l'indifférence du paradis* (2), puisque au contraire je conclus que cette indifférence seroit *l'extinction absolue du christianisme et même de l'humanité* (3)? Enfin, pourquoi m'imputer d'avoir voulu prouver cette indifférence impie par *David* et par *Daniel* (4), puisqu'au contraire je n'ai cité les désirs de l'un et de l'autre que pour prouver que les parfaits doivent toujours *désirer*

(1) *Préf.* n. 16 : tom. XXVIII, pag. 540. — (2) IIIe *Ecrit*, n. 5 : p. 439. — (3) *Max. des Saints*, p. 59. — (4) Ire *Ecrit*, n. 25 : p. 488.



pleinement leur *salut* (1)? Vous marquez ces paroles en lettres italiques : « L'ame est invinciblement persua- » dée qu'elle est réprouvée de Dieu (2). » Vous ajoutez tout de suite : « C'est ce que porte le livre en » termes formels. » Qui ne croiroit que ces *termes formels* sont sans aucune restriction dans mon livre, comme dans une citation si expresse? Cependant mes véritables paroles, prises sans en rien retrancher, ont évidemment un sens tout contraire à celui des termes que vous rapportez, en les détachant de ce qui leur est essentiel. Voici ce que j'ai dit : « Alors » une ame peut être invinciblement persuadée d'une » persuasion réfléchie, et qui n'est pas le fond intime » de la conscience, qu'elle est justement réprouvée » de Dieu (3). » Que cette persuasion soit *réfléchie* en ce qu'elle consiste dans des réflexions, comme vous le prétendez contre toute la suite du texte, ou qu'elle soit seulement *réfléchie* en ce que les réflexions la causent par accident; il est toujours indubitable que ce qui *n'est pas le fond intime de la conscience* ne peut être un vrai jugement de l'entendement. Ce qu'on ne croit pas dans *le fond de la conscience* est quelque chose qu'on est tenté de croire, et dont la vraisemblance frappe. Mais si *le fond de la conscience* dit le contraire, alors le jugement contraire subsiste dans son entier. Joignez à une expression si décisive celle que j'y ai ajoutée. « Il n'est question » que d'une conviction qui n'est pas intime, mais qui » est apparente et invincible (4). » J'oppose *l'invincible* au volontaire ou délibéré. J'oppose *l'apparente* à ce qui est *du fond intime de la conscience*. Ce qui

(1) *Max. des Saints*, p. 60. — (2) *Préf.* n. 16 : p. 540. — (3) *Expl. des Max.* p. 87. — (4) Ibid. p. 90.

est du fond intime de la conscience, délibéré et réel, c'est *l'espérance parfaite* que je conserve expressément *dans la partie supérieure* (1). Ce qui est invincible ou indélibéré, et seulement apparent, c'est la persuasion qu'on est réprouvé. En vérité, Monseigneur, falloit-il donner à entendre aux lecteurs que j'ai dit *en termes formels* que *l'ame est invinciblement persuadée qu'elle est réprouvée de Dieu?* Si mes paroles, prises dans toute leur étendue, ne peuvent être excusées, pourquoi affectez-vous d'en retrancher ce qui peut les excuser? et si ce que vous en ôtez les justifie, pourquoi ne me faites-vous pas justice? Est-ce ainsi, Monseigneur, que vous parlez comme l'Apôtre, *comme de la part de Dieu, devant Dieu et en Jésus-Christ?*

Voilà l'impiété folle et inconcevable que vous voulez que je confesse contre toute vraisemblance, et toute possibilité humaine, contre le témoignage certain de ma conscience, contre l'honneur de mon ministère, contre la sincérité de ma foi, contre l'évidence du fait attesté par mes amis, gens en assez grand nombre, d'une probité et d'une piété singulière. Voià le vrai sujet d'un si grand scandale. Vous voulez absolument que ce scandale ait été nécessaire pour sauver la foi qui étoit en péril, et qu'il paroisse que vous me ramenez de l'abîme du quiétisme. C'est le seul moyen de vous appaiser.

Il me restera, Monseigneur, à discuter courtement, dans d'autres lettres, ce que vous dites sur l'amour naturel de nous-mêmes, et sur divers autres points importans. J'espère justifier les passages que j'ai cités, et dont vous critiquez la citation; éclaircir le

(1) *Expl. des Max.* p. 91.

public sur ceux de saint François de Sales, dont je me suis servi; et montrer encore, sur divers articles, jusqu'à quel point vous avez défiguré les miens en me citant. Plût à Dieu que vous ne m'eussiez pas contraint de sortir du silence que j'ai gardé jusqu'à l'extrémité? Dieu, qui sonde les cœurs, a vu dans le mien avec quelle docilité je voulois me taire jusqu'à ce que le Père commun eût parlé, et condamner sans restriction mon livre au premier signal de sa part. Vous pouvez, Monseigneur, tant qu'il vous plaira, supposer que vous devez être contre moi le défenseur de l'Eglise, comme saint Augustin le fut contre les hérétiques de son temps. Un évêque qui soumet son livre, et qui se tait après l'avoir soumis, ne peut être comparé ni à Pélage ni à Julien. Vous pouviez envoyer secrètement à Rome, de concert avec moi, toutes vos objections. Je n'aurois donné au public aucune apologie, ni imprimée, ni manuscrite. Le juge seul auroit examiné mes défenses. Toute l'Eglise auroit attendu en paix le jugement de Rome. Ce jugement auroit fini tout. La condamnation de mon livre, s'il est mauvais, étant suivie de ma soumission sans réserve, n'eût laissé aucun péril pour la prétendue séduction. Vous n'auriez manqué en rien à la vérité. La charité, la paix, la bienséance épiscopale auroient été gardées. Je serai toute ma vie, sans aucune peine de cœur, et avec un respect sincère, Monseigneur, etc.

SECONDE LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

EN RÉPONSE

AUX *DIVERS ÉCRITS* OU *MÉMOIRES*

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

SECONDE LETTRE

EN RÉPONSE

AUX *DIVERS ÉCRITS* OU *MÉMOIRES*

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

MONSEIGNEUR,

QUOIQUE vous ayez multiplié presque à l'infini les questions dans votre dernier livre, j'espère que le lecteur apercevra assez, à travers de tant de difficultés incidentes, que l'amour naturel et délibéré est le point essentiel de vos accusations. Voici les réflexions que j'ai à vous proposer là-dessus.

I. Je n'ai jamais dit, comme vous me l'imputez (1), que c'est une *charité naturelle*, et je ne la *fais point servir de motif, toute naturelle qu'elle est, aux actes surnaturels*. J'ai dit seulement (en des endroits où il n'étoit nullement question de cet amour naturel de la béatitude) que saint Augustin a pris quelquefois le terme de *charité* dans un sens générique, pour *tout amour* du bien et de l'ordre *consideré en lui-même* (2). Je l'ai expliqué ainsi, après la plu-

(1) *Préf. sur l'Instr.* n. 110 : tom. XXVIII ; p. 655, 656. — (2) *Instr. past.* n. 9 : tom. IV, p. 195.

part des théologiens, afin qu'on ne conclue pas de certaines expressions de ce Père sur la charité, prise ainsi génériquement, qu'il ne laisse aucun milieu entre la charité vertu théologale, et la cupidité vicieuse. Voilà ce que vous appelez *le pélagianisme.* Vous voulez que cet amour naturel de nous-mêmes soit selon moi un amour naturel de Dieu. Vous assurez que cet amour naturel dont je parle, est celui « des biens les plus désirables, qui sont sans doute » les éternels, et ne sont rien moins que Dieu » même (1). » D'où vous concluez que je fais des « vertus théologales naturelles, et que l'œuvre de » Dieu se partage entre la nature et la grâce (2). » Voici votre raisonnement. Cet amour naturel s'attache « à Dieu même; à quoi saint Thomas ni les au» tres n'ont jamais songé (3). » Mais, sans entrer dans des questions étrangères à mon sujet, comment parviendrez-vous, Monseigneur, à faire en sorte que l'amour de nous-mêmes dont je parle, et qui est celui de la créature, puisse jamais passer pour celui du Créateur? A cela vous répondrez que cet amour naturel s'attache, selon moi, à la béatitude comme à son objet, et que la béatitude est Dieu même. Mais vous savez que je donne toujours pour objet à ce désir, non Dieu même béatitude objective, mais seulement la béatitude formelle, qui, selon saint Thomas, suivi de toute l'Ecole, *est quelque chose de créé* et de distingué de Dieu. Ce don créé, qui est la plus douce et la plus avantageuse disposition de la créature intelligente, ne peut-il pas être désiré par elle

(1) *Préf.* n. 107 : tom. XXVIII, p. 654. — (2) Ibid. n. 108 : même pag. — (3) Ibid. n. 109 : p. 655.

d'un

d'un amour naturel pour elle-même? Peut-on douter que la nature ne puisse désirer les dons surnaturels, après que la foi les a révélés? Le désir naturel de ce don *créé* est-il un amour naturel de Dieu en lui-même? Est-ce là une *charité naturelle?* est-ce là ce que vous nommez *le pélagianisme?* n'est-ce pas changer évidemment l'état de la question, pour en faire naître d'incidentes? La charité, que je suppose que saint Augustin a pris quelquefois dans un sens générique, n'a rien de commun avec cet amour naturel de nous-mêmes par rapport à la béatitude formelle. Je ne vous ai donné aucun sujet de confondre ces deux choses. C'est à vous à bien expliquer les passages de saint Augustin sur la charité et sur la cupidité, puisque vous voulez qu'il ait toujours entendu, par le terme de *charité, la plus parfaite des vertus théologales.*

La distinction vulgaire de la béatitude objective et de la formelle vous déplaît, Monseigneur; et, sans oser la combattre ouvertement, vous voudriez la décréditer. « La béatitude objective, dites-vous (1), » et la formelle ne font ensemble qu'une seule et » même béatitude. » Vous tâchez encore ailleurs d'accoutumer le lecteur à ne distinguer plus ces deux choses. Vous dites que « la béatitude formelle est » Dieu même, comme possédé de nous et nous pos- » sédant (2). » Ce n'est pas sans dessein que vous prenez tant de soin de confondre ce que l'Ecole prend tant de soin de distinguer. Vous voulez par cette confusion faire deux choses décisives: L'une est de con-

(1) *Avert. sur les div. Écrits*, n. 18 : tom. XXVIII, p. 371. — (2) *Préf.* n. 121 : tom. XXVIII, p. 671.

fondre tellement Dieu et la béatitude, que l'acte de charité ne puisse regarder Dieu sans regarder la béatitude même. L'autre est de pouvoir m'accuser d'enseigner une charité naturelle. Mais, pour y réussir, il faut me faire dire ce que je n'ai jamais dit, et confondre ce que l'Ecole a toujours si bien démêlé. L'acte de notre ame qui est la béatitude formelle seroit Dieu même dans ce nouveau langage. Si vous entendez seulement par là, Monseigneur, qu'on ne peut avoir l'une de ces deux choses sans l'autre, puisque l'une est la possession même de l'autre, vous voulez dire une chose certaine, mais vous l'exprimez très-improprement. Car la béatitude formelle, quoique elle soit l'acte par lequel on possède la béatitude objective, est aussi différente d'elle, que le don créé l'est du Créateur, et elle ne peut jamais faire avec Dieu *une seule et même fin* dernière de l'homme. « Il n'est pas permis, » dit Sylvius (1), dans un passage que vous avez » cité (2), d'aimer Dieu pour la récompense, de manière que la vie éternelle soit entièrement la fin » dernière de notre amour; ou de l'aimer pour la » récompense, en sorte que sans elle nous ne l'ai- » merions pas. Pour le premier point, Dieu doit être » notre fin simplement dernière, et quoique notre » vie éternelle consiste en Dieu comme dans l'objet » de la béatitude, la vision, la jouissance et la pos- » session de Dieu n'est pourtant pas Dieu même, » mais quelque chose de créé. Pour le second, Dieu » étant souverainement bon et souverainement ai- » mable pour lui-même, nous devons l'aimer pour lui,

(1) *In* 2. 2. quæst. XXVII, art. III, p. 170. — (2) *Préf.* n. 35: p. 560.

» supposé même qu'il ne nous reviendroit aucune
» utilité de son amour. ».

On peut donc se désirer la béatitude formelle, qui est un don créé, par un désir naturel, qui n'entre dans aucun acte surnaturel, et qui n'est point un amour naturel de Dieu.

II. Quand j'ai parlé d'une imperfection, qui ne peut venir de la grâce dans l'intérêt propre, et qui par conséquent vient d'un amour naturel, vous savez bien en votre conscience, Monseigneur, que je n'ai voulu ni révoquer en doute l'imperfection ou moindre perfection de l'espérance chrétienne, par comparaison à la charité, ni conclure que cette vertu étant imparfaite, elle ne peut être que naturelle. Au contraire, je dis clairement partout que l'espérance est moins parfaite que la charité, et qu'elle est néanmoins surnaturelle. L'imperfection dont je parle par opposition à celle de l'espérance chrétienne, comme d'une chose qu'on ne peut attribuer à la grâce, est l'affection intéressée ou mercenaire, que les Pères laissent dans les ames imparfaites, parce qu'on les troubleroit si on leur demandoit plus qu'elles ne sont capables de porter. C'est une imperfection qu'ils ne leur proposent point comme étant commandée dans l'Evangile. C'est une imperfection qui, loin d'être commandée, doit être retranchée, autant que les ames ont la force et le courage de la sacrifier.

Pourquoi donc, Monseigneur, vouloir conclure de là, contre toutes mes explications les plus décisives, que je veux insinuer que la crainte et l'espérance qui sont imparfaites ne sont point surnaturelles?

Qu'y a-t-il de commun entre des vertus moins parfaites que la charité, mais parfaites néanmoins en leur genre surnaturel, et que la grâce perfectionne de plus en plus en nous; et une imperfection, que la grâce ne laisse dans les imparfaits que comme un mélange ou *impureté*, en attendant qu'elle la détruise?

III. Remarquez, Monseigneur, qu'il n'est pas question de vouloir me faire prouver par l'Ecriture cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes. Ne changeons point l'état de la question. Vous supposez cet amour naturel comme moi. Car vous dites (1), en rapportant les paroles du père Suriu, que « le » dernier et le plus parfait des trois degrés d'amour » gratuit est de ceux qui ont même abandonné entre » les mains de Dieu leur salut et leur éternité, sans » vouloir conserver en eux aucune inquiétude, etc. » Voilà un désir inquiet du salut ou éternité, que vous supposez dans les imparfaits, et que vous retranchez du troisième et dernier degré qui est le plus parfait. Cette inquiétude à retrancher ne peut être que naturelle. Il ne s'agit que de savoir si ce désir est vicieux, ou non. Vous voulez qu'il ne puisse jamais être que vicieux, s'il ne devient surnaturel par le rapport à la fin dernière que la grâce en fait dans les actes surnaturels. Pour moi, je crois qu'il peut être innocent, sans être élevé à l'ordre surnaturel.

Nous convenons donc tous deux de la réalité de cet amour naturel et délibéré, auquel la grâce n'a aucune part. Le mettre en doute, sous prétexte que l'Ecriture n'a pas expliqué cet amour, ce seroit vou-

(1) Ire *Ecrit*, n. 14 : tom. XXVIII, p. 520.

loir faire perdre de vue au lecteur le véritable état de la question. Il ne s'agit que de savoir si cet amour naturel et délibéré, que vous supposez toujours vicieux, ne peut pas ne l'être point quelquefois. Cet amour est, selon vous-même, *naturel;* car quoique les actes surnaturels mêmes soient naturels en un certain sens, parce qu'ils sont des actes *vitaux*, comme parle l'Ecole, et produits par la volonté puissance naturelle, il est vrai néanmoins qu'outre le principe naturel de la volonté, ils ont encore un principe conjoint, qui est la grâce; et c'est par ce comprincipe, s'il m'est permis de parler ainsi, que les actes surnaturels sont distingués des naturels, et s'élèvent à un ordre supérieur. Les actes que vous reconnoissez pour naturels et vicieux tout ensemble, n'ont donc que le seul principe de la volonté, sans celui de la grâce. Ils sont donc véritablement naturels. De plus ils sont délibérés; car ils ne sont vicieux, selon vous, qu'en ce que la volonté, qui est libre dans ces actes, manque à s'unir à la grâce, pour les rapporter à une fin surnaturelle. Voilà des actes d'un amour véritablement naturel et délibéré que vous admettez. Jusque là ma doctrine n'ajoute rien à la vôtre. Il n'y a donc rien en tout cela que j'aie besoin de vous prouver par l'Ecriture. Mais voici le seul endroit où nous commençons à nous séparer.

Je dis que parmi ces actes il y en a qui ne sont pas vicieux, c'est-à-dire, des péchés. Voilà à quoi se réduit précisément toute notre question. Voilà cette doctrine qui vous scandalise, et que vous regardez comme la source de tant d'impiétés. Dire

qu'il y a des actes qui ne sont point surnaturels, et qui ne sont pas des péchés, c'est, selon vous, être tout ensemble pélagien et quiétiste.

IV. Il n'est plus question, Monseigneur, de savoir si l'Ecriture établit un amour naturel et délibéré de nous-mêmes. Ce livre divin, qui nous révèle les choses surnaturelles, suppose d'ordinaire les naturelles, telles que cet amour. Il s'agit uniquement de savoir si je dois prouver par l'Ecriture que cet amour, que vous admettez autant que moi, peut n'être point un péché, sans être élevé par la grâce à l'ordre surnaturel. Mais remarquez, s'il vous plaît, que qui dit péché, dit un acte de transgression de la loi, un acte défendu par quelque loi constante. Le silence de l'Ecriture me suffit donc manifestement pour être en plein droit de dire que de tels actes naturels ne sont pas défendus. C'est à vous à prouver clairement par l'Ecriture qu'elle a défendu de tels actes; faute de quoi le silence de l'Ecriture est décisif pour moi contre vous.

V. Observez, s'il vous plaît, Monseigneur, que cette question n'est pas même essentielle à mon systême. Que la mercenarité ou propriété d'intérêt soit un péché, ou non, il n'en est pas moins vrai de dire, après tant de saints anciens et nouveaux, qu'il y a dans les justes imparfaits une mercenarité ou propriété ou désir naturel et inquiet sur le salut, qu'il faut retrancher dans les parfaits. Voilà tout l'essentiel de mon systême. Il est vrai que j'y ai ajouté une précaution que j'ai crue nécessaire, qui est de dire que cette mercenarité ou propriété n'est pas toujours un péché. Je l'ai dit, parce que cette explication de

la mercenarité ou propriété me paroît la seule conforme aux sentimens des saints; et si je ne l'avois pas dit, vous n'auriez pas manqué de dire que je détruisois tout milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse. Mais enfin cet adoucissement n'est point essentiel au systême; et il est toujours vrai de dire, soit qu'on admette avec moi cet adoucissement, ou qu'on le rejette avec vous, que les imparfaits ont une mercenarité ou propriété sur la béatitude formelle, qui est quelque chose de naturel et de délibéré, qui les rend imparfaits, et que les parfaits en sont d'ordinaire exempts.

VI. Vous n'osez dire ouvertement, Monseigneur, qu'un père ne peut aimer son fils, un époux son épouse, un ami son ami, un citoyen sa patrie, par un amour naturel où la grâce n'agit point, sans que cet amour soit par lui-même un péché. Vous n'osez le dire. Mais aussi vous n'osez dire précisément le contraire. Vous dites que c'est ce qu'on vous objecte, et vous n'y répondez rien. Vous vous contentez de laisser entrevoir votre pensée. « Rapporter à » Dieu tout ce qu'on fait, c'est, dites-vous (1), l'effet » d'une vertu assez commune ». Mais enfin, si *c'est l'effet d'une vertu assez commune*, que réservez-vous à la perfection ? Vous prenez grand soin de ne dire ni oui ni non, sur les vertus des infidèles. Pour moi, je prendrai votre silence pour un aveu. Si vous avouez qu'il peut y avoir des actes naturels et délibérés qui ne soient pas des péchés, voilà mon amour naturel qui est hors de toute atteinte, selon vous-même. Si au contraire ces actes ne peuvent jamais

(1) *Préf.* n. 119 : p. 663.

être que des péchés, faute d'être élevés par la grâce à l'ordre surnaturel, je prends toute l'Eglise à témoin, que, selon vous, toutes les vertus des infidèles sont des péchés. A plus forte raison faudra-t-il dire que tous les actes naturels et délibérés des Chrétiens, et surtout des justes, sont des péchés véritables; car le Chrétien, et surtout le juste doit sans doute bien plus à Dieu que l'infidèle, parce qu'il a plus reçu de lui. Nul Chrétien ne peut donc craindre par un amour naturel de soi-même les peines de l'enfer, sans pécher. Nul Chrétien ne peut désirer par un amour naturel de soi-même la béatitude formelle, qui est un don créé, sans pécher de même.

VII. Tous ces actes naturels sont, selon votre principe, non-seulement des péchés, mais encore des péchés mortels. En voici la preuve. Ces actes sont *vicieux*, et vicieux par le défaut de tout rapport à la fin dernière. Des actes qui n'ont aucun rapport à la fin dernière, sont, selon saint Thomas, de vrais péchés mortels. Vous ne pourriez éviter cet inconvénient, qu'en distinguant, comme je l'ai fait après saint Thomas, la subordination *habituelle* d'avec *l'actuelle; non actu, sed habitu. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem, quia non excludit charitatem quæ habitualiter ordinat in Deum; unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mor-*

taliter (1). La différence des péchés, suivant saint Thomas dans ces paroles, consiste en ce que les péchés véniels ont un rapport habituel à la charité qui demeure dominante dans l'ame; au lieu que les péchés mortels, étant contraires à la charité, n'ont aucun rapport même habituel à elle. Vous avez rejeté comme une erreur cette subordination habituelle. Selon vous les actes naturels de l'amour mercenaire étant vicieux, ils n'ont aucun rapport formel et actuel à la fin dernière. D'ailleurs vous niez le rapport *habituel* des actes qui sont des péchés véniels. Ces actes n'ont donc aucun rapport même habituel et implicite à la fin dernière. Ils sont donc, selon la règle de saint Thomas, de vrais péchés mortels. Ainsi toutes les fois qu'un juste, par un amour naturel de soi-même, craint les peines de l'autre vie, ou désire la béatitude formelle, il perd par cet acte la justice chrétienne, il devient ennemi de Dieu, il met sa fin dernière dans un don créé. Voilà la mercenarité vicieuse, qui ne peut jamais être expliquée autrement, selon vos principes. Vouloir trouver une autre mercenarité, qui soit naturelle et innocente par un rapport habituel à la fin dernière, c'est une nouveauté que vous trouvez digne d'une censure.

VIII. Vous assurez, Monseigneur, que j'ai cité mal à propos saint Thomas et Estius sur cet amour naturel; parce qu'ils n'ont pas, dites-vous, prétendu parler d'un amour délibéré. Mais je laisse à examiner au lecteur les choses suivantes. Si saint Thomas ne vouloit parler que d'une inclination aveugle,

(1) 1. 2. Quæst. LXXXVIII, art. 1.

nécessaire et indélibérée, que l'Ecole nomme *appetitus innatus*, auroit-il eu besoin d'assurer qu'un tel amour est distingué de la charité, qui est un amour si délibéré et si méritoire; *a charitate quidem distinguitur* (1)? Auroit-il ajouté que cet amour n'est pourtant pas contraire à la charité? *sed charitati non contrariatur*. Ne sait-on pas que ce qui n'a rien de délibéré ne sauroit lui être contraire? Mais comment est-ce qu'il n'est point contraire à la charité? Saint Thomas dit-il que c'est à cause qu'il est aveugle, nécessaire et indélibéré? (Ce seroit, selon vous, la vraie raison.) Tout au contraire, il suppose dans l'homme qui s'aime ainsi, un choix, une précision, une fin. C'est un homme qui s'aime suivant la vue formelle de son propre bien; *secundum rationem proprii boni :* mais il n'y établit pas sa fin; *ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem*. Par là il évite le péché, et fait un acte qui peut recevoir quelque subordination à la fin dernière. L'appétit aveugle, nécessaire et indélibéré fait-il ce choix et cette précision sur les fins?

Estius parle de cet amour tout exprès pour expliquer comment les actes de crainte servile peuvent n'être pas des péchés. Ainsi il auroit parlé d'une manière absurde, et indigne d'un si grave théologien, si au lieu de parler des actes délibérés qui peuvent être ou n'être pas des péchés, et dont il étoit uniquement question, il n'avoit parlé que d'un appétit indélibéré qui n'a aucun rapport à la liberté et au démérite. Il parle manifestement d'un acte qui a quelque chose d'intérieur et quelque chose

(1) Voyez mon *Instruct. past.* n. 4 : tom. IV, p. 189.

d'extérieur, c'est-à-dire, d'une délibération intérieure et d'une action extérieure commandée librement par la volonté. *Nulla alioquì circumstantia suum actum sive internum sive externum depravante* (1). Jamais on n'a dit que l'inclination indélibérée forme de tels actes. De plus les circonstances ne peuvent la rendre déméritoire, puisqu'elle est absolument indélibérée. Estius assure que celui qui fait un tel acte de crainte ne pèche pas, quoique cet acte *ne vienne pas de l'amour de la justice*. On n'a pas besoin de dire qu'un appétit indélibéré ne vient point *de l'amour de la justice*. Il est vrai qu'il ajoute que cet acte vient de l'amour qu'on a *en général pour le bonheur*, qu'il est *informe*, et qu'il peut être *formé*, c'est-à-dire, perfectionné par l'amour dont ou *aime en particulier le souverain bien au-dessus de toutes choses*. Mais il ne dit pas que cet acte est l'amour du *bonheur en général*. Il dit seulement qu'il en *vient* comme les actes délibérés viennent des inclinations indélibérées. Il dit encore moins que cet acte *informe* soit un simple mouvement de la nature, qui n'est permis qu'autant qu'il est élevé et déterminé actuellement, par le concours de la grâce, à l'ordre surnaturel pour la fin dernière. Il dit seulement qu'un tel acte n'est point par lui-même opposé à la grâce et à l'amour dominant de Dieu, qui le perfectionne, quand il y est ajouté. Estius donne même en cet endroit une décision évidente. Il dit de l'acte de l'infidèle ce qu'il dit de celui du fidèle. *Non peccat infidelis timens ignem aut mortem*. L'acte de l'infidèle dont il parle

(1) *In lib.* III *Sent.* dist. XXXIV, LVIII.

est purement naturel, et séparé de tout principe de grâce. Cet acte purement naturel, sans être *formé* ou perfectionné pour être élevé à l'ordre surnaturel, n'est point un péché, selon Estius. Donc il y a, selon lui, un amour naturel et délibéré de nous-mêmes, qui sans s'élever à l'ordre surnaturel n'est pas vicieux. Il me sera facile de montrer encore évidemment ce même amour comme innocent dans un grand nombre de passages de cet auteur et de tous les théologiens célèbres qui ont enseigné en notre siècle, même dans la faculté de Paris.

Saint Bernard avoit reconnu un amour naturel de nous-mêmes, par rapport à la béatitude céleste, qu'il veut retrancher des ames parfaites. C'est cet amour naturel que les petits ou imparfaits cherchent à consoler en eux, et que l'ame forte ne nourrit plus en elle. *Nec lacte jam potatur, sed vescitur solido cibo;.... nec parvas parvulorum consolationes captans.* Il admet un degré de perfection au-dessus. *Invenitur tamen alter gradus sublimior, et affectus dignior isto, cum penitus castificato corde nihil aliud desiderat anima, nihil aliud a Deo quærit quam ipsum Deum..... Neque enim suum aliquid, non felicitatem, non gloriam, non aliud quidquam, tanquam privato sui ipsius amore desiderat* (1). Cette entière purification de l'amour consiste à ne désirer ni béatitude ni gloire par un amour particulier de soi-même. Le voilà cet amour naturel, même par rapport à la gloire et à la béatitude formelle. L'amour particulier de nous-mêmes, qu'il faut exclure pour la perfection, ne peut être que naturel. Il ne

(1) *Serm.* VIII *de divers.* n. 9 : p. 1104.

reste plus qu'à savoir si cet amour naturel et délibéré ne peut jamais être que vicieux, chose étrangère à mon systême, et que vous ne sauriez prouver.

Saint Bonaventure a établi cet amour comme délibéré, en établissant trois sortes d'amours, dont l'un est *louable* et *gratuit*, c'est-à-dire, surnaturel et produit par la grâce ; l'autre *coupable et vicieux ;* et celui du milieu naturel, sans être ni coupable ni digne de louange : *amor naturalis nec laudabilis est nec vituperabilis* (1). Cet amour est si délibéré, suivant ce saint docteur, qu'il considère son *indigence*, qu'il *a pour fin son utilité propre*, qu'il se divise *en amitié et en concupiscence*, que cet amour naturel d'amitié cherche *Dieu comme notre perfection et notre conservation*, de même que les membres d'un corps s'exposent pour la tête. (Saint Bonaventure dit, il est vrai, que cet amour nous *est commun avec les bêtes*. Mais il ne l'attribue aux bêtes qu'imparfaitement, à proportion de leur connoissance imparfaite. Il ajoute que cet amour, quand il est celui de *concupiscence*, aime Dieu en tant qu'il *subvient à nos nécessités*, et qu'alors l'objet est aimé non pour lui-même, mais pour son usage ; d'où il arrive que l'homme s'aime alors par cet amour naturel plus qu'il n'aime Dieu. Vous voyez que quand on n'a que cet amour naturel tout seul, on se préfère à Dieu. Cette préférence montre que les actes sont délibérés et ont des objets formels. Aussi ce saint docteur met-il *l'imperfection* dans ce même amour naturel délibéré. « L'imperfection, dit-il (2), ne peut venir que de ce

(1) *Compend. theol. verit.* c. CXXIV. — (2) *In* III *Sent.* dist. XXVII. quæst. II, art. II.



» que l'ame se porte avec trop d'ardeur et d'attache
» à sa propre commodité, à son propre intérêt. » *Ce trop d'ardeur et d'attache* ne vient pas, selon lui, de l'amour gratuit, c'est-à-dire surnaturel. *L'imperfection ne vient* donc, selon lui, que d'un amour naturel qui s'inquiète et s'empresse, c'est-à-dire, dans le langage des mystiques, qui met dans l'ame une certaine activité pour son propre intérêt.

IX. Vous prétendez, Monseigneur, que le catéchisme du concile de Trente ne parle que des mercenaires vicieux, quand il dit *amanter serviunt*. Et vous croyez n'avoir besoin que d'alléguer le style de ces temps-là pour décider. Mais, selon le style de l'Ecriture, que ce catéchisme n'a eu garde de vouloir changer, le terme de *servir* n'emporte-t-il pas le culte entier? *Servir le Dieu de vos pères. Servir les dieux étrangers. Vous adorerez le Seigneur votre Dieu, et vous servirez à lui seul.* C'est toujours le culte suprême avec toutes les vertus qui y sont attachées. L'Eglise parle de même dans ses prières. Si on y ajoute *amanter*, c'est sans doute encore plus clairement un culte d'amour, et de justice véritable. Votre mercenarité vicieuse est un renversement de l'ordre. Vous supposez qu'on y rapporte l'amour de Dieu même à quelque utilité distinguée de Dieu, comme à la dernière ou principale fin. C'est ainsi que vous expliquez ces paroles; *sed tamen pretii causa quo amorem referunt.* Voilà donc un péché mortel; voilà *l'impiété* et le *sacrilége* dont parle saint François de Sales, qui est de *servir Dieu avec amour* pour rapporter cet amour à soi et à son utilité. Où trouverez-vous, Monseigneur, que

l'Eglise ait jamais dit qu'on *sert Dieu avec amour* par des impiétés, par des sacriléges, par un renversement de l'ordre, où l'on s'aime comme l'on devroit aimer Dieu, et où l'on aime Dieu comme l'on devroit s'aimer? Je laisse aux théologiens, et surtout à l'Eglise romaine, dans le sein de laquelle ce catéchisme fut fait, à juger s'il est permis de la faire parler ainsi. N'est-il pas plus naturel et plus décent d'expliquer ce catéchisme comme il faut nécessairement expliquer saint Basile, quand il dit du juste mercenaire : « Il ne négligera rien de tout ce qui » est commandé. Car comment recevroit-il la récom» pense, s'il omettoit quelqu'une des choses néces» saires selon la promesse (1)? » Le grand commandement est sans doute celui d'aimer Dieu pour lui-même et au-dessus de tout. *Omettre* de l'accomplir, seroit *négliger* le précepte le plus essentiel par rapport *à la promesse*. Ce juste mercenaire ne négligera donc pas ce commandement. Loin donc de rapporter l'amour de Dieu à soi et à sa propre utilité, il rapportera soi et son bonheur à Dieu; autrement *comment recevroit-il la récompense?* Les voilà, Monseigneur, les mercenaires qui ne sont ni vicieux, ni impies, ni sacriléges; *qui amanter serviunt*. Ils aiment Dieu en lui-même et au-dessus de tout. Mais ils mêlent avec cet amour surnaturel de Dieu et des dons promis, un amour naturel d'eux-mêmes qui leur fait chercher ces mêmes dons, pour se consoler humainement.

Pour l'espérance surnaturelle, j'ai dit qu'elle peut être commandée et non commandée par la charité,

(1) *Reg. fus. tract.* init.

que ses actes commandés sont les plus parfaits, et qu'alors, selon le catéchisme du concile de Trente, *l'espérance est toute appuyée sur l'amour*. Prétendez-vous, Monseigneur, qu'il n'y ait point d'actes d'espérance qui ne soient toujours commandés et rapportés formellement à la charité? Vous avez établi le contraire en disant : « L'espérance ne laisse » pas d'être une vertu infuse dans les ames qui ne » sont pas assez soigneuses de la rapporter à la cha- » rité; ce qui pourra être une imperfection ou peut- » être un vice (1). » Je vous laisse à expliquer comment ce défaut de rapport dans l'acte, le rend un vice, quoiqu'il soit surnaturel et un acte de vertu théologale. Mais enfin voilà, selon vous, des actes d'espérance, les uns commandés, les autres non commandés. N'est-il pas permis de croire que le catéchisme propose les plus parfaits, sans condamner les autres? Serai-je hérétique pour avoir distingué ces deux sortes d'actes, et pour avoir cru que le catéchisme, en expliquant le précepte d'espérer, invite les Chrétiens à la plus parfaite espérance?

X. Vous dites que je veux faire consister la différence qui est entre les parfaits et les imparfaits dans un amour naturel. Mais ne faut-il pas trouver, dans les imparfaits, une imperfection qui les distingue des parfaits? Après avoir retranché des imparfaits les vices pour les perfectionner, n'en faut-il pas aussi retrancher les affections purement naturelles qui ne sont pas des péchés, supposé qu'il y ait effectivement quelque milieu entre les péchés et les vertus surnaturelles; puisqu'il est plus parfait d'agir pres-

(1) *Préf.* n. 98 : tom. XXVIII, p. 636.

que

que toujours surnaturellement, que d'agir tantôt par grâce et tantôt par nature?

XI. Vous trouvez qu'il est ridicule de vouloir prouver l'amour naturel par tant de passages où il n'est pas seulement nommé; voilà ce que vous appelez (1) une *démonstration évidente* contre moi. Mais en vérité, Monseigneur, est-ce du nom ou de la chose dont il s'agit? Je montre dans toute la tradition un amour mercenaire qui est dans les justes imparfaits, et qui ne se trouve plus d'ordinaire dans les parfaits. Si cet amour mercenaire ne peut être que naturel, toute cette tradition est démonstrative. Or est-il que cet amour mercenaire ne peut être que naturel. S'il étoit surnaturel, il seroit l'espérance qui désire les biens promis par le secours de la grâce, et il faudroit retrancher l'espérance surnaturelle pour retrancher la mercenarité, ce qui seroit une impiété. De plus, il est évident que cet amour mercenaire ne peut être l'espérance surnaturelle; car cette vertu augmente au lieu de diminuer dans les parfaits, et l'amour dont il s'agit diminue à proportion de ce qu'elle augmente. Donc cet amour imparfait qu'il faut retrancher ne peut être que naturel. Vous en convenez, Monseigneur, et vous ajoutez seulement qu'il est vicieux.

Vous cherchez néanmoins un autre dénouement qu'on n'auroit jamais pu prévoir. Vous dites qu'on sacrifie « l'amour même de la récompense qu'inspire » aux enfans de Dieu l'espérance chrétienne (2). » Mais comment la sacrifie-t-on? « En la rapportant » à la charité? » Est-ce que les justes imparfaits ne

(1) *Préf.* n. 70 : p. 599. — (2) Ibid. n. 100, p. 641.

la rapportent point à la même fin? S'ils la rapportent, votre différence s'évanouit, et votre dénouement n'est qu'une illusion. S'ils ne la rapportent en aucune façon, ces justes se font donc eux-mêmes leur dernière fin? Ailleurs vous tenez un autre langage, et vous voulez que les parfaits soient distingués des justes imparfaits, en ce qu'ils retranchent une mercenarité vicieuse ou *un amour vicieux de la récompense* (1). Mais *cet amour vicieux de la récompense* ne peut être qu'un amour naturel (2). Qu'il soit vicieux, comme vous le prétendez, ou innocent, comme je le dis, c'est toujours un amour naturel, et auquel la grâce n'a point de part. Ne dites donc plus, Monseigneur, que cette tradition ne suppose aucun amour naturel. Avouez au contraire qu'elle suppose avec une pleine évidence, dans les justes imparfaits ou mercenaires, un amour naturel d'eux-mêmes et de la récompense pour eux.

Il ne reste plus qu'à savoir si cet amour naturel, supposé par cette tradition, est nécessairement vicieux, ou bien s'il peut n'être pas un péché. Je ne dis donc que ce qui est certain, selon vous-même, par cette tradition, savoir qu'elle suppose un amour naturel et délibéré de la récompense qui est mercenaire ou imparfait; et vous y ajoutez ce que cette tradition ne dit point, quand vous assurez que cet amour naturel et mercenaire est vicieux.

XII. Ce qui m'étonne, Monseigneur, c'est de voir que vous voulez que dans les trois états des serviteurs, des mercenaires, et des enfans, le *désintéressement*

(1) *Préf.* n. 98 : p. 635. — (2) Ibid. n. 83 : p. 617.

soit commun (1). Quoi, *le désintéressement* est-il *commun* entre le mercenaire et le parfait enfant? Pourquoi donc l'un est-il nommé *mercenaire* ou intéressé par comparaison à l'autre? Il est bien vrai que l'un et l'autre a la charité, dont les actes sont très-désintéressés. Mais peut-on dire que l'état de l'un ne renferme pas, outre la charité et les autres vertus surnaturelles, une affection imparfaite qui le fait nommer *mercenaire*, et qui n'est plus dans l'état de l'autre? Pourquoi dites-vous donc que *ce n'est point par cet endroit-là que ces trois états diffèrent* (2). Persuaderez-vous à quelqu'un que ce n'est point par la mercenarité que le mercenaire est distingué de l'enfant? C'est en cette occasion que vous laissez voir combien ces trois degrés de justes vous choquent et vous embarrassent. Vous dites librement contre Edmer, ce que vous n'osez dire contre tant d'autres auteurs d'un plus grand nom. Mais Edmer ne fait que rapporter la doctrine de saint Anselme, et cette même doctrine ne peut être méprisée en eux, sans que le mépris en retombe sur tant de Pères qui ont parlé de même. Vous voulez, Monseigneur, que ces trois degrés pris en rigueur soient insoutenables; et vous aimez laisser ainsi entendre que les Pères n'ont point parlé assez correctement, que de les expliquer par cet amour naturel, qui en est une clef simple et décisive. Dans le premier degré, ils ont mis avec la charité dominante, et les autres vertus surnaturelles, une crainte naturelle des peines éternelles fondée sur un amour naturel de nous-mêmes. Dans le second,

(1) Ire *Ecrit*, n. 9 : p. 509. — (2) Ibid.

ils ont ôté cette crainte, sans ôter la crainte surnaturelle des peines, et ils ont supposé dans ce second degré un désir naturel du contentement, qui est dans la béatitude formelle, et qui vient de l'amour naturel de nous-mêmes, sans préjudice de la charité dominante, et de toutes les vertus surnaturelles. Dans le troisième, ils ont ôté cette crainte naturelle des peines, et ce désir náturel d'être content dans l'éternité, sans diminuer ni la crainte surnaturelle, ni l'espérance vertu surnaturelle et théologale, ni aucune autre vertu, et supposant une charité plus forte dans ce troisième degré que dans les deux précédens. Quand on veut bien dire des choses si courtes et si claires, on n'a pas besoin de dire, comme vous le faites, Monseigneur: « Ces trois états, à la rigueur, » introduiroient des justes où la crainte seroit domi- » nante;.... d'autres qui seroient justifiés par la » seule espérance sans amour; d'autres enfin où l'a- » mour n'auroit plus besoin de regarder à la récom- » pense (1). » Toutes ces difficultés, qui font peu d'honneur aux Pères, s'évanouissent, dès qu'on laisse dans les trois états toutes les vertus surnaturelles, et qu'on ne les caractérise que par des mélanges d'amour naturel dans les deux premiers.

XIII. Examinons maintenant de près, je vous supplie, Monseigneur, comment vous expliquez cette tradition qui établit trois sortes de justes, *serviteurs, mercenaires et enfans*. Je suis très-aise de voir qu'au moins vous reconnoissez que ce sont *trois différens états de justice* (2). Qu'est-ce qui caractérise ces trois

(1) 1er *Ecrit*, n. 3 : p. 504. — (2) Ibid. n. 9 : p. 508.

états? « Au premier, qui est le plus bas, *voici vos » paroles* (1), on a besoin d'être soutenu par un état » servile, lorsqu'on est encore troublé et inquiété » par les terreurs qu'inspire la peine éternelle : » voilà le motif de la crainte. « Au degré qui suit, » on s'est élevé à quelque chose de plus noble; lors- » qu'on y est soutenu par les récompenses que nous » avons nommées étrangères, après saint Clément » d'Alexandrie. »

Pour le troisième « et dernier état,.. Dieu s'y sou- » tient tout seul en lui-même et par lui-même; ce » qui constitue l'état de la parfaite charité. » Ces paroles vous scandaliseroient beaucoup, Monseigneur, si elles étoient dans mon livre; car elles semblent n'admettre que ce seul amour de *Dieu en lui-même*, qui *se soutient par lui-même*, sans avoir besoin des consolations de l'espérance chrétienne. Cette expression si forte signifie du moins que les justes du second état n'ont plus la servilité ou crainte de la *peine éternelle*, qui trouble ceux du premier; et que les derniers, qui sont les parfaits, ne sont plus soutenus par la mercenarité ou attachement aux *récompenses étrangères* des justes du second état.

Il reste à savoir ce que vous entendez par *les récompenses du dehors, ou étrangères* de saint Clément, et par les *honneurs* de *l'autre vie* dont saint Grégoire de Nazianze parle.

XIV. Vous ne pouvez, Monseigneur, vous dispenser de mettre la mercenarité de ces justes mercenaires dans une des trois choses que je vais expliquer. Elle consiste dans un attachement ou à des dons passagers

(1) *Ie Ecrit*, n. 9 : p. 509.

en cette vie, ou à des biens de l'autre vie distingués de la béatitude chrétienne, ou à la béatitude chrétienne même.

Pour le premier point, vous ne pouvez prétendre, Monseigneur, que cette mercenarité ne consiste que dans un attachement à des dons passagers en cette vie. Saint Clément parle de la récompense dont il est dit : *Voici le Seigneur, et sa récompense avec lui.* Toute l'Eglise entend par cette récompense celle de l'autre vie. Le même saint Clément, en parlant du désintéressement du gnostique, plus parfait que ce juste mercenaire, parle *du salut* et *des biens de l'incorruptibilité.* Il dit que ce gnostique seroit fidèle, quand même il pourroit, en ne l'étant pas, jouir *des biens des bienheureux*; τὰ μακάρων ἀγαθὰ λήψεσθαι (1). Le *salut*, les *biens de l'incorruptibilité*, *les biens des bienheureux* sont au-delà de cette vie. Saint Grégoire de Nazianze exclut des motifs de son véritable philosophe chrétien, non-seulement la gloire de plaire aux hommes, « mais encore les honneurs réservés en l'autre vie (2). » Saint Grégoire de Nysse dit que ces mercenaires « se conduisent avec droiture et vertu, par l'espérance de la récompense réservée à ceux qui auront vécu pieusement (3). » Voilà encore la récompense de l'autre vie et non de celle-ci. Saint Ambroise après avoir parlé *des cœurs rétrécis*, qui sont *invités par les promesses*, dit de l'ame parfaite (4), que *sans songer à la récompense céleste, etc. Les cœurs rétrécis* sont donc *rétrécis* par quelque

(1) *Strom.* lib. IV, p. 532. — (2) *Orat.* IV. ol. III, n. 60 : p. 104. — (3) *Hom.* I *in cant.* tom. I, p. 475. — (4) *De Abrah.* lib. II, cap. VIII, n. 47 : tom. I, p. 332.

attachement à la *récompense céleste*. Il ajoute pour le parfait : « Il n'est point mené par la récompense à » la perfection. Mais c'est par la perfection qu'il est » consommé pour la récompense (1). » La récompense pour laquelle on est consommé par la perfection n'est que la béatitude future. De plus, tous ces saints auteurs parlent d'une crainte pour la peine éternelle qui caractérise le serviteur, et c'est aussi selon eux un semblable attachement à la récompense éternelle qui caractérise le mercenaire. On ne peut donc prétendre sérieusement que cette mercenarité ne regarde que les dons d'ici-bas. Il est vrai que saint Clément parle d'un *lucre* et d'un *plaisir extérieur* que vous voulez nommer *la récompense du dehors ou étrangère*. Mais ce *lucre* ou ce *plaisir extérieur* à la vertu et à l'amour de Dieu est une chose grossière, qu'il exclut d'abord des motifs du gnostique ; et ensuite, s'élevant plus haut, il ajoute qu'il ne voudroit pas manquer à Dieu, quand même il le pourroit en jouissant *des biens des bienheureux*. Ces *biens des bienheureux* paroissent quelque chose de fort supérieur au *lucre et au plaisir extérieur*.

XV. Venons au second point, qui est de mettre la mercenarité des justes imparfaits dans un attachement à des biens de l'autre vie, distingués de la béatitude chrétienne. C'est, Monseigneur, ce que vous paroissez vouloir établir, en parlant de *la récompense étrangère* de saint Clément, *et des honneurs de l'autre vie* de saint Grégoire de Nazianze. Voilà ce qui vous fait distinguer, même pour l'autre vie, deux récompenses ; l'une à laquelle vous ne donnez

(1) De *interp. David.* lib. IV, cap. XI, n. 28 : p. 672.

aucun nom précis, l'autre que vous nommez *substantielle* et qui est Dieu même (1).

Si vous voulez seulement dire par là qu'on peut distinguer Dieu béatitude objective d'avec la formelle; qu'on ne peut jamais être intéressé ou mercenaire en ne cherchant qu'à s'unir à Dieu, c'est-à-dire qu'à l'aimer pour lui-même; et que l'affection mercenaire pour l'autre vie ne peut regarder que la béatitude formelle qui est un don créé, vous l'auriez dû dire clairement comme je l'ai dit en toute occasion. En ce sens, la récompense *essentielle, substantielle, incréée*, est un objet dont le désir ne peut jamais rendre l'ame mercenaire, et que la plus haute perfection fait désirer de plus en plus. Mais vous ne voulez pas qu'on distingue la béatitude formelle d'avec l'objective. « La béatitude objective, dites-vous, » et la formelle ne font ensemble qu'une seule et » même fin, qu'une seule et même béatitude (2). » Vous dites encore (3) : « La béatitude formelle est Dieu » même comme possédé de nous et nous possédant. » Voici encore ce que vous dites, Monseigneur (4) : « Il y avoit alors des Chrétiens plus grossiers, etc..... » qui, outre les grands biens que Dieu promettoit de » donner, hors en quelque façon de lui-même, se » faisoient mille petites espérances. Ceux qui, trop » touchés de ces biens véritables ou imaginaires dis- » tingués de Dieu, les ressentoient plus que Dieu » possédé en lui-même, pouvoient être considérés » comme ayant l'esprit mercenaire. »

(1) *1re Ecrit*, n. 4 : tom. XXVIII, pag. 505. — (2) *Avertis.* n. 18 : tom. XXVII, p. 371. — (3) *Préf.* n. 121 : p. 671. — (4) *1re Ecrit*, n. 6 ; p. 507.

Souffrez que je vous dise, Monseigneur, que ces paroles n'ont rien de précis. Quand on dit *mille petites espérances*, sans en spécifier aucune, on ne dit rien en paroissant dire beaucoup. Où sont-elles ces *mille petites espérances*, au-delà de cette vie? Où sont *ces biens véritables ou imaginaires distingués de Dieu?* Ils sont, dites-vous, *hors en quelque façon de Dieu même;* ils sont *outre les grands biens que Dieu promet.* Pourquoi, Monseigneur, évitez-vous de parler clairement? Vous nommez incertainement *ces biens véritables ou imaginaires.* Ne sont-ils pas certainement *imaginaires*, puisqu'ils sont *hors en quelque façon de Dieu*, et *outre les grands biens qu'il promet?* Les grands biens qu'il promet sont la *plénitude* des biens véritables; *sufficientiam competentium commodorum*, comme parle saint Anselme, dans l'endroit que vous citez. Ces biens, qui sont l'objet de *mille petites espérances*, sont donc, selon vous, *outre la plénitude* des véritables biens promis.

Souvenez-vous, Monseigneur, qu'il s'agit ici de la mercenarité des justes. Ces justes ont la foi explicite. Ont-ils pour l'autre vie *mille petites espérances hors en quelque façon de Dieu* et *outre les grands biens qu'il promet?* Se font-ils une béatitude fabuleuse *outre* la vision intuitive de Dieu, qui nous est promise avec la joie suprême de l'ame, et tous les biens corporels? Voilà l'assemblage des biens promis, qui sont la plénitude de tous les biens véritables renfermés dans la béatitude chrétienne. Voulez-vous que ces justes démentent leur foi pour attendre plus que Dieu ne promet, et pour se faire une chimère flatteuse contre la vérité de sa parole? Ou vous supposez que ces

biens sont renfermés dans la béatitude chrétienne, ou non? S'ils y sont renfermés, pourquoi dites-vous qu'ils sont *véritables ou imaginaires*, qu'ils sont *hors en quelque façon de Dieu* et *outre les grands biens qu'il nous promet?* Si vous ne les renfermez pas dans la plénitude des vrais biens qu'on nomme béatitude chrétienne, vous imputez à ces justes un attachement à une chimère impie qui dément leur foi.

Mais encore quel attachement leur imputez-vous d'avoir pour cette chimère? C'est un attachement criminel. Vous dites : « Ceux qui, trop touchés de ces » biens véritables ou imaginaires distingués de Dieu, » les ressentoient plus que Dieu possédé en lui-même, » pouvoient être considérés comme ayant l'esprit » mercenaire. » Si vous n'entendez par *ressentir* qu'un sentiment involontaire de la nature, vous mettez la mercenarité dans le simple sentiment indélibéré. Par là vous serez contraint d'appeler *mercenaires* tous les plus grands saints, qui ayant été les plus tentés ont éprouvé le plus fortement des sentimens indélibérés contre la perfection de l'amour. Si au contraire ce sentiment est délibéré, vous supposez que ces justes sont mercenaires en ce qu'ils préfèrent ces biens *imaginaires* à *Dieu possédé en lui-même*. Quelle idée donnez-vous de ces justes? Y a-t-il rien de plus impie que cette préférence d'une chimère à Dieu pour l'éternité? Vous semblez encore confirmer cette explication en disant (1) : « Ceux qu'ils appeloient » mercenaires étoient ceux qui, plus touchés des biens » qu'on reçoit de Dieu que de lui-même, ne goûtoient » pas assez cette vraie et substantielle récompense, qui

(1) Ier *Ecrit*, n. 4 : p. 504.

» aussi est la plus inconnue au sens humain. » En cet endroit, *goûter* ne peut signifier qu'un amour délibéré ; car pour le *goût* involontaire auquel on n'adhère en rien, il ne peut jamais rendre les justes *mercenaires* et imparfaits. *Goûter* veut donc dire clairement en cet endroit aimer d'un amour délibéré. Vous supposez donc, Monseigneur, que ces justes aimoient délibérément ces *biens vrais ou imaginaires*, plus que la *vraie et substantielle récompense*,..... qui est *Dieu possédé en lui-même.*

Les Pères n'ont donc jamais pu penser à une *récompense du dehors* dans l'autre vie, *outre les grands biens que Dieu promet.* Quand ils ont parlé d'un attachement mercenaire à la récompense, ils ont entendu parler d'un attachement imparfait à un objet parfait. Ils ont parlé *des biens* de *l'incorruptibilité*, *des biens des bienheureux*, du *royaume du ciel*, de *la gloire cachée*, de *la promesse céleste*, c'est-à-dire de la béatitude formelle. On n'a jamais connu parmi les Chrétiens pour l'autre vie d'autre *récompense étrangère*, d'autre gloire, d'autres *honneurs.* Si vous en connoissez, Monseigneur, enseignez-les à toute l'Eglise qui les ignore. Il est vrai que le parfait et l'imparfait peuvent lire les promesses avec des dispositions différentes. En lisant, par exemple, le prophète Isaïe et l'Apocalypse, l'un n'y cherche sa béatitude que par un mouvement de grâce ; l'autre y cherche souvent à consoler la nature par tant de magnifiques images des dons de Dieu ; mais ni l'un ni l'autre ne cherche une ville où tout soit or et pierres précieuses, comme un Juif charnel prend à la lettre les promesses de l'Ecriture. L'un et l'autre sait que

nous ne devons jamais nous laisser toucher d'aucun bien, *outre les grands biens que Dieu nous promet.* L'un et l'autre sait que tous nos biens pour l'autre vie sont renfermés dans la vision intuitive et dans l'amour consommé de Dieu, qui donnent à l'ame un éternel ravissement, et au corps une glorieuse immortalité avec Jésus-Christ. Voilà la béatitude promise, qui est indivisible par la promesse, et *outre* laquelle on ne peut jamais chercher que des *biens imaginaires* par une fiction païenne.

De plus, je vous demande, Monseigneur, si ces *biens véritables ou imaginaires, outre les grands biens que Dieu promet,* sont rapportés à Dieu, ou non? S'ils sont rapportés à Dieu, ils ne sont donc pas *outre* ceux *que Dieu promet:* car quelle apparence de désirer pour la gloire de Dieu, dans la vie éternelle, des biens qu'il ne nous promet pas, et qui sont par conséquent contraires à la foi. Mais comment pourroient-ils être rapportés à Dieu, même habituellement et implicitement, comme à la fin principale, puisqu'on en est *plus touché* que de *Dieu possédé en lui-même,* qui est *la vraie et substantielle récompense.* Que devient donc la mercenarité des justes, selon vous, Monseigneur? Il la faut trouver pour distinguer la mercenarité des parfaits enfans. Où est-elle? Votre système ne lui laissera-t-il aucune place?

XVI. Examinons, en troisième lieu, si vous ne pourriez point la mettre dans un attachement à la béatitude formelle. Nous avons déjà vu que vous vous êtes ôté cette ressource en tâchant de confondre la

béatitude formelle avec l'objective (1). Vous paroissez néanmoins vouloir mettre la mercenarité dans l'espérance, lorsqu'elle n'est pas *poussée à son dernier période*, c'est-à-dire rapportée à la fin dernière qui est la gloire de Dieu. L'espérance a sans doute pour objet la béatitude formelle. Vous assurez que le défaut de *rapport* de cette vertu à *la charité* pourra être *une imperfection ou peut-être un vice* (2). Mais il faudroit parler en termes précis et affirmatifs. Ne dites point *une imperfection ou peut-être un vice;* dites lequel des deux. Ne parlez point d'un *rapport* en général; mais expliquez-nous si c'est un rapport ou habituel, ou virtuel, ou formel, sans lequel l'espérance est *un vice*. En expliquant les paroles d'Albert le Grand, qui dit que *l'ame délicate a en horreur* de servir Dieu par la récompense, vous assurez que ce qui est en *horreur* à cette ame est « l'espérance » en tant qu'on y mettroit sa fin dernière, et qu'on s'y arrêteroit plus qu'il ne faut, sans la rapporter à » la gloire de Dieu. » Sans doute on met sa dernière fin dans un objet, quand on *le ressent plus que Dieu* et qu'on en est *plus touché* que de la fin dernière. C'est ce que vous appelez *s'y arrêter plus qu'il ne faut sans le rapporter à la gloire de Dieu*. Voilà cette espérance de la béatitude formelle, qui n'étant pas rapportée à la charité fait la mercenarité vicieuse. Je laisse à juger au lecteur si on peut l'attribuer à de vrais justes. Ne seroit-il pas plus naturel de dire que la béatitude formelle a deux caractères à remarquer? Le premier est qu'elle est un don créé et distingué de Dieu. Le second est que Dieu nous la donne par

(1) *Avert.* n. 18 : tom. XXVIII, p. 371. — (2) *Préf.* n. 98 : p. 636.

une volonté libre et gratuite, en sorte qu'il auroit pu (sans ses promesses) se faire connoître à nous et nous inspirer son amour, sans nous donner cette béatitude surnaturelle, qui est la vision intuitive de son essence, avec un ravissement de joie suprême et permanente dans l'éternité. Ce don créé, qui est distingué de Dieu, et qu'il pouvoit ne nous accorder pas, peut être désiré imparfaitement par un amour naturel. Il ne faut point recourir à des fictions contre la foi sur des biens *imaginaires* dans l'autre vie; *outre les grands biens que Dieu nous promet*. C'est la béatitude formelle même qu'on peut désirer d'un amour mercenaire et imparfait. Il ne reste plus qu'à savoir si cet amour mercenaire est toujours vicieux, comme vous l'assurez. Voilà la mercenarité, la propriété, le propre intérêt. Il est naturel, il est délibéré. Nous sommes jusque-là d'accord. Vous ajoutez qu'il est vicieux; c'est de quoi je ne conviens pas. Mais vous, Monseigneur, qui en faites un péché, vous êtes encore plus obligé que moi à en recommander le sacrifice absolu.

XVII. Vous dites que « l'amour des justes du » commun a plus besoin de s'aider de tout, c'est-à- » dire, des biens qui sont hors de Dieu même, mais » que l'amour parfait et pur, sans oublier les avan- » tages accidentels du corps et de l'ame qui ne sont » pas Dieu, se porte à les concentrer et consolider » avec le bien qui est Dieu même (1). » L'amour pur veut donc, selon vous, *les avantages* accidentels, et du corps et de l'ame, qui ne sont pas Dieu. Il les *concentre*, il les *consolide* avec lui, c'est-à-dire,

(1) *Préf.* n. 102 : p. 644.

qu'il ne les cherche point *hors de Dieu* et *outre les biens* qu'il *promet;* c'est-à-dire, que l'ame conduite par le pur amour ne les veut qu'en tant qu'ils sont renfermés dans la possession de Dieu même. Comment est-ce donc que *l'amour du commun des justes s'aide de tout?* S'aide-t-il *de tout*, et même de l'amour vicieux, pour aimer Dieu? S'aide-t-il de l'attachement même à des biens *imaginaires outre ceux que Dieu promet, hors en quelque façon de lui*, et qu'on ressent plus que Dieu possédé en lui-même? *S'aide*-t-il de cette *espérance* que les saints *ont en horreur en tant qu'on y mettroit sa fin dernière, et qu'on s'y arrêteroit plus qu'il ne faut sans la rapporter à la gloire de Dieu?* Où vont ces expressions? Mais sans vouloir les prendre en toute rigueur, je vous demande, Monseigneur, qu'au moins vous leur donniez une borne précise.

XVIII. Vous avez tenté, Monseigneur, de trouver des imperfections qui ne soient pas tout-à-fait des péchés. Mais rien n'est plus difficile que d'y réussir, quand on a une fois condamné de péché tout ce qui n'est pas une vertu surnaturelle. L'imperfection est, selon vous (1), « ou quelque chose de » si indélibéré et de si léger, qu'il ne parvient pas » à faire un acte parfait; ou seulement, dans un » acte, le défaut d'être rapporté assez vivement et » assez souvent à Dieu..... J'ajouterai néanmoins » encore, dites-vous, que ce qu'on appelle du nom » d'imperfection, si on en pénètre le fond, et si on » tranche jusqu'au vif, se trouvera le plus souvent » être un vrai péché, que l'amour propre nous dé-

(1) *Préf.* n. 222 : p. 747.

» guise sous un nom plus doux. » Voilà, Monseigneur, trois membres de votre explication qu'il faut bien peser. A l'égard du premier cas, ce qui n'est pas un acte parfait n'est ni délibéré ni humain, pour parler comme l'Ecole. Laissons donc de tels actes, où l'imperfection de la volonté ne peut se trouver, puisqu'elle ne peut être imparfaite que dans ses désirs libres. Que si vous parlez de certains actes qui ne sont qu'à demi délibérés, il est vrai qu'ils en sont moins vicieux à proportion qu'ils ont moins de délibération; alors ce qui seroit un plus grand péché en devient un moindre; mais c'en est toujours un pour le second cas. Si l'imperfection ne consiste qu'à *ne rapporter pas assez vivement et assez souvent ces actes à Dieu, etc.* il n'y aura rien qui ne soit imparfait; car le plus ou le moins de vivacité ou de fréquence des actes, dépend de la comparaison qu'on en fera avec d'autres actes qui pourroient être encore plus vifs et plus fréquens. Où sera la règle certaine et précise? Les actes d'un ange, suivant cette règle, sont des imperfections, quand on les compare avec ceux d'un chérubin. Excepté ces deux cas, dont l'un est involontaire par l'indélibération, et l'autre n'est une imperfection que dans le sens où l'on peut dire que les anges mêmes sont imparfaits, tout le reste, *si on tranche jusqu'au vif, se trouvera le plus souvent être un vrai péché, qu'on déguise sous un nom plus doux*. Ce terme de *souvent* est de trop, à moins que vous ne vous retranchiez enfin à dire que les actes d'amour naturel délibéré et innocent sont rares quoique réels. Que si vous n'admettez jamais de tels actes, le terme de *souvent* n'est en cet endroit qu'une pure illusion

illusion. Vous auriez pu décider tout d'un coup, Monseigneur, qu'il n'y avoit aucun milieu entre les vertus surnaturelles et les péchés. Je laisse à juger ce que vous pensez des vertus des philosophes. Pour la *propriété*, dont les bons mystiques parlent sans cesse, vous avez assez déclaré combien vous la méprisez. Quoi, Monseigneur, toutes les fois qu'un juste désire par des *actes inquiets et empressés* son salut, toutes les fois qu'il *se porte avec trop d'ardeur et d'attache*, comme dit saint Bonaventure, vers la béatitude chrétienne, qui est son bien pour l'éternité, il commet un vrai péché; et tant de saints, faute d'avoir *su trancher jusqu'au vif, ont déguisé ces péchés sous un nom plus doux*.

XIX. Vous vous êtes senti si pressé sur cet amour mercenaire des justes imparfaits, que vous supposez vicieux, que vous avez fait un effort pour adoucir cette doctrine. Voici comment vous en parlez (1): « Les désirs de la béatitude abstractivement et en gé» néral délibérés ou indélibérés ne font par eux» mêmes aucun obstacle à la perfection,.... soit » qu'on y consente, soit qu'on n'y consente pas. Ce » sont des actes si abstraits, qu'à vrai dire ils ne » peuvent être ni bons ni mauvais, qu'autant qu'on » les épure par rapport à Dieu. » Voilà, Monseigneur, des désirs même délibérés qui ne peuvent être que naturels sur la béatitude en général, et qui ne sont selon vous ni *bons ni mauvais*, et qui ne font rien à la perfection qu'autant *qu'on les épure par rapport à Dieu*. Est-ce leur abstraction qui les em-

(1) *Préf.* n. 120 : p. 668.

pêche d'être *bons ou mauvais*? Vous paroissez le dire. Mais enfin seront-ils indifférens à cause de cette abstraction, quoiqu'ils soient *délibérés* par un vrai consentement, s'ils n'ont aucun rapport à Dieu? C'est ce que vous n'avez pas jugé à propos d'expliquer, quoique ce soit l'essentiel de la question.

XX. Vous assurez, Monseigneur (1), que quand certains théologiens ont parlé du désir de la récompense, et qu'ils ont dit, *an licitum, etc. est-il permis*, ils l'ont fait comme le concile de Trente, pour prouver contre Luther que l'espérance n'est pas vicieuse. Mais Sylvestre a parlé ainsi avant le concile (2), et sans entrer dans aucun point de controverse contre Luther sur l'espérance. Mais Sylvius a écrit presque de nos jours, et sans entrer là-dessus, non plus que les autres sur cette matière, dans aucune controverse avec les Luthériens. Votre réponse n'a donc aucun fondement qui paroisse dans les circonstances tirées des ouvrages de ces auteurs. De plus, Sylvius parle de deux sortes de justes, l'un *mercenaire*, qui sert Dieu par le motif *permis* de la récompense; l'autre sans aucun égard à la récompense; *nullum omnino respectum habens ad mercedem*. Il ajoute, *qu'il n'y a pas d'obligation d'être enfant en cette manière* sublime. Je sais bien qu'il comprend souvent en gros l'espérance même commandée par la charité, dans ce désir de la récompense. Mais enfin il faut qu'il y suppose aussi quelque amour naturel qui accompa-

(1) *Préf.* n. 87 : p. 622. — (2) Voyez ma *Lettre past.* n. 69, etc. tom. IV, p. 287 et suiv.

gne le surnaturel, puisqu'il assure qu'il y a là une affection imparfaite qui est *permise*; qu'on n'a point *d'obligation* de retrancher, et qui ne se trouve plus dans les parfaits enfans : *nullùm omninò respectum habens ad mercedem*.

XXI. Vous rejetez, Monseigneur, cet amour naturel en disant (1) « qu'on ne sait jamais si on l'a, » ou si on ne l'a pas; car qui sent, dites-vous, la » grâce jusqu'à la discerner d'avec la nature? » Est-ce là ce qui vous empêche d'avouer cet amour? Voulez-vous n'admettre rien de naturel et de surnaturel, que ce qu'on peut *discerner?* Vous savez mieux que moi, Monseigneur, que l'obscurité de la foi dans le pélerinage de cette vie fait que nous ne saurions jamais *discerner* avec certitude ce qui est de la grâce, d'avec ce qui est de la nature, et ce que nous faisons pour Dieu, d'avec ce que nous faisons pour nous-mêmes. Vous ne pouvez éviter de dire, pour les actes de la cupidité vicieuse qui imite souvent la charité, ce que vous ne pouvez souffrir que je dise des actes de cet amour naturel. Si vous dites qu'une ame discerne son amour gratuit d'avec l'amour mercenaire et vicieux, vous prétendez qu'elle a une certitude de sa justice actuelle; ce qui est contraire au dogme de la foi. Si au contraire vous avouez qu'en aimant Dieu elle ne sait si elle l'aime véritablement, ou bien si elle aime ses dons par cupidité vicieuse, et par un orgueil qui imite la charité, vous avouez qu'on est dans l'impuissance en cette vie de discerner les mouvemens de la grâce de ceux

(1) *Préf.* n. 9 : p. 834.

de la nature corrompue. Pourquoi ne voulez-vous pas qu'on soit dans la même obscurité pour les mouvemens de la nature imparfaite, quoique non vicieuse? La nature, soit imparfaite, soit vicieuse, cherche tous les mêmes dons de Dieu que le principe de grâce. Cette obscurité, loin d'être un inconvénient contre mon systême, doit se trouver dans tout systême véritable; car il a plu à Dieu de nous tenir toujours ici-bas dans ces profondes ténèbres pour nous humilier. Nul ne peut jamais savoir, sans révélation, si l'acte qu'il fait est naturel ou surnaturel, s'il est digne d'amour ou de haine. Cette incertitude, loin de favoriser l'illusion, est un préservatif admirable contre toute illusion à craindre; car l'illusion ne vient jamais que d'une fausse certitude qu'on est conduit par la grâce, lorsqu'en effet on suit la nature. Il faut donc que les ames, dans l'état de pure foi, ne sachent et ne prétendent jamais parvenir à savoir certainement si leurs désirs sont naturels ou surnaturels. Cette obscurité impénétrable est un des grands moyens dont Dieu se sert pour nous tenir en défiance de nous-mêmes, et dans la dépendance de nos supérieurs. Pour les directeurs les plus éclairés, ils ne sauroient discerner avec une pleine certitude les mouvemens de la grâce d'avec ceux de la nature, soit imparfaite, soit vicieuse. Mais plus ils ont d'expérience dans les opérations de la grâce, plus ils observent dans la pratique, que l'amour surnaturel venant de la grâce, il est accommodé à toutes les opérations qu'elle fait en nous. Ainsi ils remarquent que cet amour est doux, simple, égal, patient et

tranquille dans toutes les privations sensibles et dans toutes les épreuves où la grâce met les ames; au lieu que l'amour naturel est empressé, inquiet, ardent, délicat, sensible, inégal, avide de consolations et facile à décourager; enfin que c'est lui qui cause toutes les craintes, tous les scrupules et tous les troubles que le parfait amour chasse. Voilà les règles des plus grands auteurs de la vie intérieure sur ce discernement.

XXII. Je ne puis, Monseigneur, me résoudre à finir une si longue lettre sans me justifier sur le reproche que vous me faites d'établir une inspiration extraordinaire presque perpétuelle. J'ai déjà remarqué que vous êtes tombé dans l'inconvénient que vous m'imputez; car vous attribuez à la Mère de Chantal une oraison passive qui est manifestement miraculeuse, et vous avouez qu'elle étoit *presque perpétuelle* (1). Pour moi, je ne dis rien de semblable. Lisez, de grâce, et relisez mes paroles, vous trouverez que je n'admets en aucune occasion nulle inspiration que celle qui est commune à tous les justes, et dont on n'a jamais de certitude dans la voie de pure foi. Quand j'ai dit que les ames dont je parlois « n'ont pour règles que les préceptes, les » conseils de la loi écrite, et la grâce actuelle, qui » est toujours conforme à la loi (2), » ç'a été immédiatement après avoir exclu toute *inspiration miraculeuse ou extraordinaire*. Il ne pouvoit pas être question en ce lieu de la volonté de *bon plaisir*,

(1) *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. VIII, n. 30 : tom. XXVII, p. 329. — (2) *Expl. des Max.* p. 65.

puisqu'il s'agissoit non des événemens déjà arrivés et qu'il faut accepter, mais des délibérations à faire, et des partis à prendre sur les choses à venir. Ainsi vous ne pouvez rendre suspect mon silence sur la volonté de *bon plaisir* dans ces circonstances. C'est pour de tels cas qu'on ne peut agir avec plus de précaution que de consulter toujours, 1° les commandemens et les conseils évangeliques (1); 2° l'attrait de la grâce dans le choix de certains actes pieux pour les cas où ils ne sont point réglés, ni par les commandemens, ni par les conseils, mais à condition qu'on ne supposera jamais que cet attrait est *extraordinaire*, et qu'on le réduira toujours à la règle inviolable de la volonté de Dieu écrite. Alors la volonté de bon plaisir *se fait connoître à nous par la grâce actuelle*, comme je l'ai dit dans ma *Lettre pastorale* (2). Alors l'attrait de la grâce nous porte à certains actes pieux plutôt qu'à d'autres, et nous fait sentir que Dieu nous y invite. Par exemple, on méditera une vérité plutôt qu'une autre, suivant cet attrait. On fera l'oraison ou une lecture, on priera, ou bien on travaillera à pratiquer quelque vertu particulière au dehors. J'ai dit qu'en ces occasions la volonté de Dieu se découvre par l'attrait de la grâce. Mais je n'ai jamais dit, comme vous l'assurez, Monseigneur, qu'on doit *ranger sous cette grâce la volonté de bon plaisir*. La volonté de Dieu est la règle que nous suivons, par exemple, pour méditer une vérité plutôt qu'une autre. Mais ce qui nous appli-

(1) *Expl. des Max.* p. 151. — (2) *Inst. past.* n. 3 : tom. IV, p. 184.

que à la règle, et qui nous la découvre en ces occasions où il n'y a point de règle extérieure qui soit précise, c'est l'attrait intérieur de la grâce. Pour ce cas même, je n'ai pas dit qu'il faut *prendre pour règle la grâce actuelle* (1); je veux seulement qu'on en écoute l'attrait, sans pouvoir jamais s'assurer que c'est la grâce qui nous invite; car je déclare que les ames les plus éminentes dans cette voie de pure foi, ne discernent point la grâce avec certitude non plus que le commun des justes. Voici mes paroles (2) : « Pour les cas où les conseils ne se tournent point » en préceptes, *ces ames* doivent sans se gêner faire » les actes ou de l'amour en général, ou de certaines » vertus distinctes en particulier, suivant que l'at» trait intérieur de la grâce les incline plutôt aux » uns qu'aux autres en chaque occasion. » J'ajoute que « cette inspiration n'est que celle qui est com» mune à tous les justes, et qui ne les exempte jamais » en rien de toute l'étendue de la loi écrite. » Voilà la doctrine que vous nommez *un pur fanatisme,.... un pur quiétisme,.... une illusion fanatique*. J'ai ajouté que dans les tentations violentes, et dans les cas où le précepte presse, ces ames, quelque passives qu'elles soient, doivent recourir aux motifs mêmes les plus intéressés, et à l'empressement *même naturel*, plutôt que de s'exposer à succomber à la tentation. C'est ce que vous appelez vous-même *s'aider de tout*. Il y a entre nous cette différence, que vous serez réduit à supposer qu'on *s'aide* de cer-

(1) *Préf.* n. 61 : p. 585 et suiv. — (2) *Expl. des Max.* p. 66 et 67.

taines imperfections que vous croyez vicieuses, et que je veux qu'on s'aide seulement d'une imperfection naturelle qui n'est pas péché.

XXIII. C'est en cette occasion que vous avez dit que le *cas des préceptes affirmatifs est très-rare*, pour en conclure que je donne tout au fanatisme, excepté certains momens *très-rares* où le précepte presse; mais les momens que j'excepte, ne sont exceptés que pour employer un empressement *même naturel* dans les plus violentes tentations, et je veux que tout le reste de la conduite soit une coopération fidèle à la grâce commune des justes dans la plus obscure foi. Pour l'inspiration extraordinaire, je ne lui laisse ni place ni fente pour entrer jamais dans cette vie de pur amour et de pure foi. Mais en voulant me faire une objection qui se détruit d'elle-même, vous vous êtes jeté dans un inconvénient manifeste. Vous voudriez le couvrir en disant : « Qu'on » m'entende bien (1). » Je ne vous entends que trop bien, Monseigneur. Vous ajoutez : « Je ne dis pas que » l'obligation de pratiquer les préceptes affirmatifs » soit rare : à Dieu ne plaise. » Que dites-vous donc? ne reconnoissez-vous pas vos paroles? *Vanaque est exceptio de præcepti casu, qui in præceptis affirmativis est rarissimus ac vix unquam ad certa momenta revocandus. L'obligation de pratiquer le précepte* est restreinte au cas *du précepte*. Le cas du précepte est, selon vous, *très-rare*. L'obligation de le pratiquer est donc *très-rare*. Ne dites point que *l'obligation n'en est pas perpétuelle*. Il y a une extrême différence

(1) *Préf.* n. 59 : p. 584.

entre une chose *qui n'est pas perpétuelle*, et une *qui est très-rare*. Ne niez donc pas un fait si constant. Mais en l'avouant, ajoutez que cette expression, qui vous a échappé dans un excès de zèle pour combattre mes erreurs, est contraire à vos vrais sentimens. Vous ajoutez : « Je parle des momens certains et précis » de l'obligation; car qui peut déterminer l'heure » précise à laquelle il faut satisfaire au précepte in» térieur de croire, etc. » Non, Monseigneur, ne confondons point ces deux choses très-différentes, que vous avez si clairement distinguées. La première chose est que *le cas du précepte est très-rare; qui in præceptis affirmativis est rarissimus*. La seconde chose, que vous ajoutez à la première, est que le moment précis en peut à peine être fixé. N'espérez donc pas de faire insensiblement une seule proposition de deux propositions distinctes, qui sont dans votre ouvrage l'une après l'autre : outre que le moment précis est difficile à assigner, d'ailleurs *le cas du précepte* est, selon vous, *très-rare. Qu'on m'entende bien*, dites-vous. Qui voulez-vous qui vous entende autrement que je vous entends, quand vous parlez ainsi : « Je » ne dis pas que l'obligation de pratiquer les pré» ceptes affirmatifs soit rare : à Dieu ne plaise? » L'obligation et le cas de l'obligation sont-ils différens? Le cas qui oblige est *très-rare*, selon vos paroles. Quoi, est-ce ainsi, Monseigneur, que vous éludez sans ménagement votre décision formelle, vous qui voulez que tout le monde vous croie contre moi, parce que vous *parlez avec sincérité*, ainsi que l'Apôtre, *comme de la part de Dieu, devant Dieu* et

en Jésus-Christ? Cette excuse, si manifestement contraire à votre texte, est-elle le modèle que vous voulez me donner d'une humble et sincère rétractation ? Je serai toute ma vie, avec un respect que rien ne peut altérer, etc.

TROISIÈME LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

EN RÉPONSE

AUX *DIVERS ÉCRITS* OU *MÉMOIRES*

CONTRE LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

TROISIÈME LETTRE

EN RÉPONSE

AUX *DIVERS ÉCRITS* OU *MÉMOIRES*

CONTRE LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

PREMIÈRE PARTIE.

SUR LA CHARITÉ.

MONSEIGNEUR,

I. Vous n'oubliez rien, pour empêcher que l'École ne s'alarme de ce que vous entreprenez contre elle. Vous dites qu'on *trouvera* partout dans votre livre que « l'objet primitif de la charité, c'est l'excellence et la perfection de la nature divine (1). » Vous ajoutez, en parlant de vos ouvrages : « On verra en » termes formels la perfection de Dieu en elle-même, » comme le motif primitif et spécifique de la charité, » c'est-à-dire la contradictoire de la proposition qu'on » m'impute. » Vous supposez donc, Monseigneur, qu'il n'est pas permis de vous imputer des propositions contradictoires, vous qui ne cessez de m'en imputer.

(1) *Avert. sur les div. Ecrits*, n. 9 : tom. XXVIII, p. 354.

Vous dites ailleurs (1) que « Dieu en lui-même » étant sans doute plus excellent que Dieu en nous, » puisqu'en lui-même il est infini, et ne peut être » communiqué que d'une manière finie ; il s'ensuit » que la charité doit avoir pour objet essentiel Dieu » en tant qu'il est bon en soi, et non Dieu en tant » qu'il nous rend heureux. » Quand on entend cette exclusion *de Dieu en tant qu'il nous rend heureux*, on est tenté de croire, Monseigneur, que vous voilà enfin d'accord avec toute l'Ecole, et que j'ai voulu vous imputer artificieusement un sentiment contraire au vôtre pour faire oublier mes erreurs, en excitant une contestation frivole entre l'Ecole et vous. Mais approfondissons, s'il vous plaît.

II. Je n'ai jamais dit que vous voulussiez exclure *Dieu, en tant qu'il est bon en soi*, de l'objet de la charité. J'ai dit seulement que vous vouliez que la charité ne pût jamais regarder Dieu comme bon en lui-même, sans le regarder aussi comme bon pour nous, et que, selon vous, sa bonté relative à nous est en lui la *raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte ;* de manière que s'il n'étoit pas béatifiant à notre égard, il ne nous *seroit plus la raison d'aimer*, c'est-à-dire qu'il ne nous seroit plus aimable, quoiqu'il fût bon en lui-même. N'avez-vous pas établi cette doctrine dans votre premier livre (2) ? On n'a qu'à le bien lire. Mais quand vous n'auriez point parlé ainsi dans le premier volume, le second, quoique si radouci pour appaiser l'Ecole alarmée, suffiroit encore pour montrer quelle est votre doctrine.

(1) *Préf. sur l'Inst. past.* n. 38 : tom. XXVIII, p 562. — (2) *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. X, n. 9 : tom. XXVII, pag. 451.

III. « L'excellence de la nature divine est, dites-» vous, l'objet primitif de la charité; *c'est comme* » son motif primitif et spécifique. » Jamais théologien n'a parlé ainsi. Que veut dire *motif primitif?* Si vous entendez par là que la perfection de Dieu en lui-même est l'origine et la source de la béatitude qu'il nous communique, la perfection absolue de Dieu sera en ce sens autant *le motif primitif* de l'espérance que celui de la charité; car tout homme qui espère de Dieu la béatitude, ne l'espère de lui qu'à cause qu'il sait par la foi que sa perfection absolue est la source de tout le bien qu'il nous communique. Une preuve que c'est là votre pensée, c'est que vous raisonnez ainsi : « *Le seul* objet qu'on ne peut pas sé-» parer absolument des autres même par la con-» ception..... c'est celui de l'excellence et de la » perfection divine; car qui peut songer seulement à » aimer Dieu, sans songer que c'est à l'être parfait » qu'il se veut unir. C'est la première pensée qui vient » à celui qui l'aime (1), etc. » Voilà, selon vous, Monseigneur, *la première pensée* qui prépare l'acte de charité; voilà ce qui est *primitif*. Les autres pensées sur la béatitude peuvent n'être pas actuellement distinctes et aperçues. Mais cette perfection *est l'objet sans lequel* la charité *ne peut ni être, ni être entendue, l'objet qu'on ne peut séparer d'elle, même par abstraction*. Tout cela est vrai. Mais on en peut dire tout autant de l'espérance; car nul ne peut espérer raisonnablement de Dieu la béatitude, qu'autant qu'il le suppose un objet béatifiant ou parfait, qu'autant qu'il le regarde comme la source et le fonds *primitif*

(1) *1re Ecrit*, n. 21 : tom. XXVIII, pag. 483.

d'où doit découler en nous la béatitude. Sans cette supposition, l'espérance *ne peut ni être, ni être entendue.*

Est-ce donc, Monseigneur, en ce sens, qui élude la notion commune des théologiens, que vous voulez que la perfection de Dieu en lui-même soit *l'objet* ou *motif primitif* de la charité? En voici encore une preuve claire tirée de vos paroles. « Aimer Dieu comme » nous étant bon, c'est aussi l'aimer comme bon en » soi; et l'un de ces sentimens fait partie de l'au- » tre (1). » C'est ce que vous dites, en assurant, contre le texte formel de saint Bernard, que ce Père « confond naturellement l'excellence de la nature » divine en elle-même,..... avec la bonté communi- » cative. » Dans l'espérance on *aime* Dieu, dites-vous, *comme nous étant bon :* donc, selon vous, on l'y aime aussi *comme bon en soi;* on l'y désire en le supposant béatifiant, c'est-à-dire parfait. Voilà *l'objet ou motif primitif* qui est, selon vous, dans l'espérance comme dans la charité, par la confusion que vous faites faire *naturellement* à saint Bernard de la bonté en elle-même, avec *la bonté communicative.* C'est encore sur le même principe que vous avez dit ces paroles : « L'amour qu'on a pour Dieu, comme » objet béatifiant, présuppose nécessairement l'a- » mour qu'on avoit pour lui à raison de la perfection » et de la bonté de son excellente nature (2). » Vous voulez que tout amour d'espérance suppose une vue et un amour de Dieu bon, parfait et excellent en lui-même. Voilà *l'objet primitif* ou source de la béa-

(1) *Préf.* n. 102 : tom. XXVIII, p. 646. — (2) *IIe Ecrit,* n. 5 : tom. XXVIII, p. 413.

titude,

titude, qu'il faut *présupposer nécessairement* dans l'espérance aussi bien que dans la charité.

1° Voici votre véritable doctrine. Vous admettez, dans l'acte de charité, pour objet *primitif* et *principal*, la perfection de Dieu en lui-même. Mais *cet objet primitif* ou principal, qui ne peut en être séparé *même par abstraction*, se trouve, comme je viens de le prouver, tout autant dans l'acte d'espérance.

2° Vous appelez cet objet *spécifique*, l'objet *essentiel*; mais est-il le seul *essentiel?* S'il n'est pas le seul *essentiel*, c'est en vain que vous nous éblouissez par un si grand terme. La bonté relative à nous est aussi l'objet *essentiel*. Par conséquent elle est aussi l'objet *spécifique;* car on doit appeler spécifique tout ce qui sert à constituer l'espèce ou l'essence; et si la bonté relative est un objet *essentiel*, il faut qu'elle entre dans l'objet *spécifique*. Vous ne pouvez vous tirer de cette difficulté, qu'en alléguant encore l'objet *primitif*. Mais cet objet *primitif* n'est pas moins essentiel à votre espérance qu'à votre charité.

3° Vous renversez l'usage de tous les termes de l'Ecole, en faisant cette question : « Quel est le pre-» mier et le principal, ou, ce qui est la même chose, » quel est l'objet spécifique de cette vertu? » Non, Monseigneur, on ne parle point ainsi. L'objet *spécifique* comprend tout ce qui constitue l'espèce; il est le seul *essentiel*. Tous ceux que vous voudrez insinuer, sous le nom de *motifs secondaires* et de *moins principaux*, ne pourroient être qu'accidentels. Dès qu'ils ne seroient qu'accidentels, on pourroit les *arracher* et les supprimer dans *les actes* produits par la raison. Ils ne seroient *plus la raison d'aimer*, qui

ne *s'explique pas d'une autre sorte*. Dès ce moment, les souhaits de saint Paul, de Moïse et de tant de saints de tous les siècles, ne seroient point des *velléités*, mais des volontés pleinement délibérées, quoique conditionnelles. Dès ce moment il ne seroit plus permis de dire, comme vous l'assurez encore dans votre dernier livre (1), « qu'on fait tout pour être » heureux,.... que c'est le fond de la nature, que la » grâce suppose,..... que tous les actes surnaturels » (vous n'en exceptez pas plus ceux de la charité que ceux de l'espérance) « sont fondés nécessairement sur » le désir naturel de la béatitude, parce que cette in- » clination naturelle se confond avec la grâce qui en » fixe les mouvemens généraux, en sorte que la na- » ture déterminée au bien en général se trouve in- » clinée par la grâce au bien véritable. »

IV. L'analyse de ces paroles vous meneroit loin en rigueur. *On fait tout pour être heureux*. Veut-on glorifier Dieu pour être heureux, ou bien veut-on être heureux pour glorifier Dieu ? C'est, dites-vous, Monseigneur, « le fond de la nature que la grâce sup- » pose :..... cette inclination naturelle se confond » avec la grâce. » *Cette inclination naturelle* regarde-t-elle le salut ou béatitude chrétienne, sur laquelle seule roule toute notre contestation : elle ne peut regarder qu'une béatitude naturelle, c'est-à-dire un contentement imparfait et passager. La béatitude chrétienne ou surnaturelle n'est donc pas un objet auquel nous soyons portés par cette *inclination naturelle*. Cette inclination ne peut *se confondre avec la grâce*. Car l'une tend à un objet très-différent de

(1) *Préf.* n. 114 : p. 659.

l'autre. La nature demande, par une inclination aveugle et nécessaire, un contentement passager. La grâce, fondée sur une promesse entièrement libre et gratuite, fait désirer librement une béatitude pleine, permanente et surnaturelle. Peut-on jamais confondre des objets si différens, et des affections si diverses? Ce grand argument d'une inclination naturelle et invincible pour la béatitude tombe donc de lui-même. C'est ou un paralogisme continuel, ou l'erreur de ceux qui diroient que la béatitude surnaturelle est due essentiellement à la nature intelligente. On a une inclination indélibérée, il est vrai, pour son propre contentement passager, mais non pour la béatitude chrétienne qu'on ne désire que librement, qu'on pourroit ne pas désirer, qu'on ne désire que par conformité aux promesses gratuites, et qu'il faudroit bien se garder de désirer, si Dieu, qui étoit libre de nous la donner, ou de ne nous la donner pas, n'avoit point voulu nous la donner.

Jugez, Monseigneur, par cette distinction si claire et si essentielle à la question, de l'excès avec lequel vous poussez à bout un pur paralogisme. « On peut » quelquefois, dites-vous, ne penser pas actuelle- » ment à sa béatitude, mais non pas qu'on puisse » s'arracher du cœur une chose que la nature, c'est- » à-dire, Dieu même y a attachée. » La nature n'a point attaché au cœur de l'homme le désir de la béatitude surnaturelle. C'est pourtant cette béatitude surnaturelle, de laquelle seule il s'agit. Vous confondez la nature et la grâce, et vous ne voulez pas que la volonté animée par la grâce puisse se détacher jamais en aucun sens de la béatitude surnatu-

relle, parce que la naturelle s'attache à un contentement passager qui est aussi différent de cette béatitude que le ciel l'est de la terre.

V. Il faudroit encore savoir ce que vous entendez par *ne penser pas toujours actuellement à la béatitude*. Si vous dites seulement qu'on n'en a pas toujours une certaine pensée réfléchie et aperçue, vous ne dites rien pour contenter l'Ecole; car la béatitude n'en est pas moins le véritable objet qui meut réellement la volonté *en tout acte que la raison peut produire*. Si au contraire vous vouliez dire que dans les actes libres et humains, la béatitude n'est pas toujours un objet qui meuve la volonté, alors elle cesseroit d'être un vrai motif, et tout votre système seroit renversé. Le voici ce système, dans les paroles les plus mitigées de votre ouvrage (1): « La charité est un amour de Dieu pour lui-même, » indépendamment de la béatitude qu'on trouve en » lui. » Voilà un commencement qui promet tout : voyons la suite. « Mais à deux conditions. » Si vous voulez dire quelque chose de sérieux, il faut que ce soient deux conditions qui n'empêchent pas que la charité ne soit un amour véritablement indépendant de la béatitude. La première condition est que cet amour se trouve *dans tous les justes*. C'est ce que personne ne peut nier. « L'autre, que l'indépendance » qu'on attribue à la charité tant de la béatitude que » des autres bienfaits de Dieu, loin de les exclure, » les laisse, dans la pratique, un des motifs les plus » pressans, quoique secondaire et moins principal, » *de* cette reine des vertus. »

(1) *IIe Ecrit*, n. 12 : p. 420.

Toutes ces expressions ne signifient rien de précis. Dans la spéculation aussi bien que *dans la pratique*, il faut admettre un amour *secondaire* outre le *principal*, c'est-à-dire l'espérance outre la charité, mais sans faire aucune confusion des motifs propres de ces deux vertus : dans la pratique aussi bien que dans la spéculation, il faut reconnoître que la charité est plus parfaite que l'espérance, et que les actes d'espérance commandés expressément par la charité, et formellement rapportés à sa fin, conviennent plus aux ames parfaites que les actes non commandés expressément, et non rapportés de ce rapport formel. La spéculation et la pratique sont donc pleinement conformes ; et c'est en vain que vous tâchez de faire entendre quelque différence entre elles ; comme s'il falloit enseigner la perfection autrement que les saints ne la pratiquent, ou que les saints la pratiquassent autrement que l'Eglise ne l'enseigne.

VI. Mais enfin revenons à votre motif *secondaire*. S'il est accidentel, il peut être *arraché*, et tout votre systême n'a plus de ressource. Si au contraire il est essentiel, et partiel du spécifique, c'est inutilement que vous le nommez *moins principal et secondaire*, à cause que l'autre est le *primitif*, c'est-à-dire que la perfection de Dieu est la source de notre béatitude. Le *primitif* n'est point le *principal*, s'il ne peut jamais avoir aucune force tout seul, et si l'autre lui donne toute la vertu qui fait l'acte. Or est-il que, selon vous, le *secondaire* donne à l'autre toute la vertu qui fait l'acte, puisqu'il est *la raison d'aimer*, qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*. En

quelle conscience peut-on dire que l'acte de charité soit indépendant d'un motif qui lui est essentiel? L'amour est-il indépendant de *la raison d'aimer*, qui ne *s'explique pas d'une autre sorte?* L'amour de Dieu est-il indépendant d'un motif sans lequel on ne pourroit l'aimer, selon vous-même? Ce seroit se jouer du lecteur, que de vouloir faire entendre qu'une chose est indépendante de sa propre essence.

Il est donc inutile, Monseigneur, de chercher, comme vous le faites sans cesse, des moyens de sapper les fondemens de la doctrine de l'Ecole. Je vais les examiner les uns après les autres en peu de mots.

Ire OBJECTION.

VII. Vous dites (1) que « les souhaits de Moïse et » de saint Paul ont un sens réel,..... mais expressif » d'une simple velléité, et d'un impossible qui ne » peut ôter la béatitude d'entre nos motifs. » Je laisse à juger au lecteur de ce sens *expressif..... d'un impossible qui ne peut, etc.* Vous ne pouvez donc plus alléguer qu'un sens de *simple velléité*. Mais la velléité elle-même peut-elle avoir aucun sens? C'est ce qu'il falloit expliquer, faute de quoi vous ne dites rien de réel; et c'est ce que vous n'avez pas même jugé à propos de tenter. Si la velléité n'est pas un acte humain et délibéré, le sens de la velléité n'est pas un sens. Ce qui n'est pas même un acte humain, comment peut-il être cet acte héroïque qui ne convient, *quand il est sérieux, qu'aux Pauls et aux Moïses, etc.* (2). Si au contraire la velléité

(1) *Préf.* n. 46 : p. 570. — (2) *Inst. sur les Et. d'orais.* liv. x, n. 19 : tom. XXVII, p. 426.

est un acte humain, elle a, selon vous, le motif de la béatitude. Comment peut-on, par le désir de la béatitude, désirer de pouvoir renoncer à la béatitude même ? Peut-on avoir aucun commencement de désir, aucune demi-volonté, contre l'essence de tout vouloir ? Peut-on jamais en aucun sens ni aimer ni désirer d'aimer contre la raison d'aimer ? On peut bien désirer la possibilité d'une chose impossible en d'autres matières. Mais désirer de vouloir ce qu'il est absolument impossible même de vouloir, ni de désirer de vouloir en aucun sens, c'est ne rien vouloir, c'est extravaguer. La volonté n'a aucune part à cette saillie d'imagination. L'entendement même ne peut rien concevoir de réel dans ces termes contradictoires. Le désir du désir même ne peut jamais se former en nous contre la raison d'aimer. Voilà les *pieux excès* (1) contre l'essence de l'amour, que vous attribuez à saint Paul et à Moïse. Voilà *les amoureuses extravagances* des saints de tous les siècles. Ce nom spécieux de *simple velléité* ne peut rien couvrir, et il faut ou mépriser ouvertement *ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise*, ou avouer de bonne foi que le dernier retranchement de votre système est entièrement renversé.

IIe OBJECTION.

VIII. Vous prétendez que je suis *vaincu par moi-même*. Voici comment. Il y a, selon moi, une nécessité indispensable de nous aimer toujours nous-mêmes. Or est-il qu'on ne peut s'aimer sans se désirer le souverain bien ou béatitude. Donc il y a une né-

(1) *Instr. sur les Et. d'orais.* n. XXII : p. 437.

cessité à s'aimer en tout acte pour le souverain bien ou béatitude. Je suis affligé, Monseigneur, d'être réduit à vous dire qu'il y a autant de mécomptes que de mots dans ce raisonnement.

1° Il ne faut jamais confondre l'inclination naturelle et indélibérée, qui est en nous pour notre bonheur, avec le précepte indispensable de nous aimer nous-mêmes. Dans l'endroit que vous citez, je ne parle que du précepte de la charité par lequel nous sommes indispensablement obligés non à avoir une inclination indélibérée pour notre bonheur, mais à nous aimer délibérément en Dieu et pour Dieu, comme quelque chose qui lui appartient (1).

2° L'inclination naturelle pour le bonheur ne regarde qu'un contentement passager et naturel, mais nullement la béatitude surnaturelle, dont il est question uniquement entre nous. Ainsi rien n'est plus manifestement hors de la question.

3° Cette inclination naturelle est invincible comme l'amour de la vie, en ce qu'on ne peut l'arracher entièrement, et cesser de la ressentir. Mais on peut ne la suivre point dans les actes délibérés, de même qu'on peut, sans s'arracher l'inclination indélibérée pour la vie, se résoudre délibérément à mourir. Que diriez-vous, je vous supplie, Monseigneur, à un homme qui vous feroit cet argument? L'inclination de vivre ne peut être ôtée à l'homme. Or est-il qu'on ne peut avoir cette inclination, et vouloir mourir : donc nul homme ne peut se résoudre librement à la mort. Cet argument informe et insoutenable est précisément semblable à celui que vous croyez si

(1) *Inst. past.* n. 11 : tom. IV, p. 207.

victorieux. Que pouvez-vous conclure contre moi de cette doctrine ? On a une inclination pour la béatitude comme pour la vie, qui se fait toujours sentir, mais qu'on est libre de ne suivre pas. Cette inclination ne tend point à la béatitude surnaturelle, qui est le salut, dont il est uniquement question entre nous. Pour l'amour de nous-mêmes qui nous est commandé par un précepte indispensable; c'est un amour libre, qui ne nous fait désirer la béatitude surnaturelle que par rapport aux promesses gratuites, et qui n'empêche point que nous n'aimions Dieu par certains actes d'amour, où cette béatitude n'a aucune part.

III[e] OBJECTION.

IX. Vous assurez que saint Grégoire de Nazianze n'a point cru que le souhait de l'Apôtre regardât la béatitude future, mais seulement la vie temporelle. Vous ajoutez que j'ai commis une infidélité sur le passage de ce Père, parce que j'ai dit *souffrir* simplement, et que ce Père dit *souffrir quelque chose*, παθεῖν τι (1). Mais ne voyez-vous pas, Monseigneur, que τι n'est qu'un terme indéfini et suspendu, qui ne signifie qu'autant qu'il est déterminé par la suite. Or la suite le détermine à mon sens. Le voici : c'est que saint Paul veut *souffrir quelque chose comme un impie*. Quelle est cette chose que les impies souffrent quand ils sont aliénés de Jésus-Christ? C'est sans doute la privation de la béatitude céleste? Il ajoute que son amour poussoit l'Apôtre *à les vouloir introduire en sa place auprès de Jésus-Christ*. Quelle est

(1) *Orat.* II, ol. I, n. 55 : p. 40.

donc cette place auprès de Jésus-Christ? Etoit-ce une place pendant la vie corporelle? Cette place qu'il vouloit perdre étoit-ce son amour pour Jésus-Christ et son apostolat qu'il vouloit céder aux Israélites? Ce sens seroit impie. Quoi donc? Veut-il seulement mourir pour les faire vivre? Est-ce là cet amour incompréhensible par lequel saint Paul *a osé quelque chose*, en sorte que saint Grégoire de Nazianze croit *oser lui-même en le rapportant?* Si saint Grégoire de Nazianze n'eût attribué à saint Paul que le désir de la mort, falloit-il tant de mystère pour dire que saint Paul avoit voulu mourir pour être bienheureux, et pour sauver en même temps ses frères? Faut-il, Monseigneur, donner tant de contorsions aux paroles de ce Père, de peur d'avouer qu'il a dit ce que vous ne pouvez nier qu'on trouve d'ailleurs *dans ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise?* Mais vous paroissez même vouloir détruire ce que vous avez avoué sur saint Chrysostôme. Vous voulez qu'il n'attribue à Moïse et à saint Paul qu'un sacrifice conditionnel de quelque chose d'accidentel à la béatitude chrétienne. Vous dites qu'il réserve le désir *d'être avec Jésus-Christ;* ce qui est manifestement contraire à ses paroles. Il réserve bien l'amour de Dieu et de Jésus-Christ; mais, loin de réserver le désir *d'être avec Jésus-Christ*, il suppose au contraire une exclusion de sa société béatifique et de sa vision glorieuse. On peut aimer une personne jusqu'à consentir de ne la point voir, s'il le faut, pour lui plaire et pour lui procurer plus de gloire. L'Apôtre, dit saint Chrysostôme, « vouloit être séparé et aliéné » de ce chœur qui environne Jésus-Christ, et non pas de

» son amour. » Cette place dans la troupe des bienheureux avec Jésus-Christ, dont saint Chrysostôme assure que l'Apôtre veut être *séparé et aliéné*, est la même que saint Grégoire de Nazianze assure que l'Apôtre veut perdre pour la céder à ses frères. Il vouloit être « privé du royaume, et de cette gloire » cachée ; » il vouloit « souffrir tous les maux, il » prioit qu'il fût anathême à l'égard de Jésus-Christ, » c'est-à-dire séparé de lui (1). » Voilà ce que saint Chrysostôme appelle un *amour secret et nouveau*, une chose qui ne sera *nullement crue par le grand nombre*, une vérité qui *trouble* l'auditeur. Ce sacrifice conditionnel tombe, selon Sylvius (2), sur la béatitude même; c'est ainsi que cet auteur explique les paroles de saint Chrysostôme sur celles de saint Paul. « Je souhaiterois, s'il étoit possible, et permis, » d'être séparé de la société de Jésus-Christ; *à* » *Christi consortio* :.... j'aimerois mieux ne pas jouir » de la vision et de la gloire..... Par cette séparation » de Jésus-Christ, il entend, non la privation de l'a» mitié de Dieu, mais celle de la gloire des élus. » *Non intelligit privationem amicitiæ Dei, sed ca*» *rentiam gloriæ electorum.* » Connoissez-vous, Monseigneur, un autre *royaume du ciel*, une autre gloire des élus, une autre société de Jésus-Christ, une autre vision, que la vision intuitive de Dieu et que la gloire éternelle ? Si vous en connoissez une autre, apprenez-la à toute l'Eglise qui l'ignore; ou expliquez-nous en quoi consiste la récompense du dehors dans le ciel, et les honneurs de l'autre vie *outre* les

(1) *In Ep. ad Rom.* hom. XVI, n. 1 : tom. IX, p. 603. — (2) In 2. 2. quæst. XXVI, art. IV.

biens promis; ou avouez que c'est la vision intuitive promise gratuitement aux fidèles, et distinguée de Dieu aimé pour lui-même plus que toutes choses, dont saint Chrysostôme dit que l'Apôtre auroit voulu être privé pour le salut de ses frères. Plus vous tâchez de reculer insensiblement sur les choses que vous aviez avouées, plus vous faites sentir à tout le monde combien de tels aveux étoient décisifs contre votre cause.

IVe OBJECTION.

X. Voici une nouvelle clef que vous donnez de ces paroles reçues de toutes les écoles. La charité a pour objet Dieu bon en lui-même, sans rapport à nous, et à notre béatitude. Vous parlez ainsi : « Entendons plutôt que l'Ecole, quand elle donne pour » objet à la charité Dieu comme bon en lui-même, » outre les explications que nous avons données à ce » terme, veut dire encore qu'il ne faut pas regarder » Dieu comme une chose qui soit relative à nous, » puisqu'au contraire c'est plutôt nous qui par notre » fond devons lui être rapportés, et l'aimer plus que » nous-mêmes (1). »

Je ne reconnois point, Monseigneur, votre style si affirmatif dans ces paroles pleines d'incertitude et d'hésitation. Vous n'osez nier le sens naturel de l'Ecole; mais vous voudriez bien l'éluder en introduisant celui-ci. Remarquez, je vous supplie, que tout ce que vous dites, pour caractériser votre charité, convient autant à l'espérance. Si Dieu comme bon en lui-même ne signifie que Dieu que nous ne

(1) Ve Ecrit, n. 11 : tom. XXVIII, p. 513.

devons pas rapporter à nous comme un moyen à la fin, sans doute nulle vertu chrétienne ne peut en ce sens regarder Dieu comme bon relativement à nous. En ce sens, l'espérance doit regarder Dieu comme bon absolument en lui-même, aussi bien que la charité : car l'espérance, loin d'être une vertu théologale, seroit vicieuse et criminelle, si elle regardoit la bonté de Dieu comme relative en ce sens, c'est-à-dire, comme devant être rapportée finalement à nous. A quoi sert-il donc, Monseigneur, de tenter tant de moyens pour ébranler la notion commune de la charité, puisque vous ne le pouvez faire qu'en tombant dans des extrémités si dangereuses ?

Ve OBJECTION.

Voici encore une autre manière d'éluder cette définition de la charité, dont je ne puis assez m'étonner. « Comment distinguera-t-on, dites-vous (1), » l'espérance d'avec la charité, si la charité comme » l'espérance peut produire le désir de posséder » Dieu ». Voilà l'objection bien proposée. Voyons la réponse. « Ils devroient penser que la charité, » qui est la vertu universelle, comprend en soi les » objets de toutes les autres vertus qui lui sont su- » bordonnées, pour s'en servir à s'exciter et à se » perfectionner elle-même ». Devroient-ils penser que la charité a pour motifs essentiels et *secondaires*, les motifs de toutes les autres vertus, parce qu'elles *lui sont subordonnées*, et qu'elle s'en sert, etc. Ou ce raisonnement conclut autant pour la foi, pour la patience, pour l'humilité, pour la chasteté, que

(1) Ier Écrit, n. 12 : p. 514.

pour l'espérance; ou il ne conclut rien. A-t-on jamais dit que le motif de la patience entre nécessairement dans l'acte de charité, parce que la patience est subordonnée à la charité ? Mais il faut écouter la suite (1) : « A quoi nous ajouterons ce beau prin-» cipe, que l'espérance *et* la charité regardent la » jouissance de Dieu, chacune d'une manière diffé-» rente; l'espérance, comme un bien absent et diffi-» cile à acquérir; et la charité comme un bien déjà » si uni et si présent que nous n'aurons pas un autre » amour quand nous serons bienheureux; en sorte » qu'en un certain sens il nous est présent, et qu'à » l'instant de la mort, notre amour, sans y rien » ajouter, devient jouissant et béatifiant. »

Ici, Monseigneur, vous proposez encore une autre différence entre l'espérance et la charité, pour tâcher de faire oublier celle du bien absolu et du bien relatif, qui vous embarrasse. Mais prendra-t-on le change, et en recevant votre différence entre la charité et l'espérance, faudra-t-il supprimer ou non cette autre différence que saint Thomas, et toute l'Ecole après lui, donnent comme essentielle dans la définition expresse de ces deux vertus. D'ailleurs examinons vos paroles. C'est que ces deux vertus *regardent la jouissance de Dieu*. Ce beau principe n'est qu'une pure équivoque, si vous n'entendez, comme saint Augustin, par *jouissance*, qu'un amour qui *s'attache à Dieu pour lui-même* : la charité est en ce sens la jouissance même; la charité imparfaite est l'imparfaite jouissance; la parfaite charité est la jouissance parfaite. Mais si vous entendez

(1) Ire *Ecrit*, n. 12 : p. 515.

par *jouissance* la vision intuitive, qui est le fondement du parfait amour, et la béatitude surnaturelle qui résulte de cette vision, je réponds que, selon toute l'Ecole, la charité ne regarde point comme son objet propre la jouissance prise en ce sens. Vous ajoutez que l'espérance regarde Dieu *comme un bien absent et difficile à acquérir*. D'où vous concluez (1) qu'il « n'en faut pas davantage pour mettre une » éternelle différence entre les opérations de ces » deux vertus. » Vous voudriez bien, Monseigneur, qu'*il n'en fallût pas davantage*, pour sauver la distinction de ces deux vertus, et supprimer ainsi celle du bien absolu d'avec le bien relatif. Mais saint Thomas et toute l'Ecole ont mis l'infériorité de perfection de l'espérance, par comparaison à la charité, en ce que l'espérance cherche la possession du bien c'est-à-dire la béatitude, *adeptio boni* (2); au lieu que la charité *s'arrête en Dieu, non afin qu'il lui en revienne aucun bien, non ut ex eo aliquid nobis proveniat*, et *c'est par là précisément qu'elle est plus parfaite; et ideo est excellentior, etc.* Il n'est donc pas vrai, Monseigneur, *qu'il n'en faille pas davantage* que la différence que vous alléguez.

Vous dites encore que « la charité, qui de sa nature » a la force de nous unir immuablement et insépa- » rablement à Dieu, par là est incompatible avec » l'état de péché; ce qui ne convenant pas à l'es- » pérance, il n'en faut pas davantage. » Il n'est pas question de caractériser les vertus par leurs effets, mais par leurs natures propres et par leurs objets. Recourir à tant de ressources nouvelles pour éluder le

(1) 1re *Ecrit*, n. 12 : p. 515. — (2) 2. 2. Quest. XXIII, art. VI.

sens naturel d'une définition autorisée pendant tant de siècles par toutes les écoles, c'est laisser voir qu'on est bien pressé. De plus, pourquoi l'espérance sera-t-elle, selon vous, moins justifiante que la charité si elles *regardent* toutes deux *la jouissance*, et si elles ont toutes deux, selon vous, comme je l'ai montré par vos paroles, la perfection absolue de Dieu pour *objet primitif?* Vous direz, Monseigneur, que la charité est plus noble en ce qu'elle regarde la *jouissance* présente, et que l'espérance ne regarde que la jouissance absente et future. Mais si vous parlez ainsi, votre système est renversé. Si la charité ne regarde point la jouissance absente, mais seulement la présente, elle ne regarde donc que l'union présente d'amour entre Dieu et l'ame; et elle ne regarde point la *jouissance* absente ou future, qui est la béatitude céleste. Si au contraire ces deux vertus regardent la jouissance absente ou béatitude future, votre distinction entre ces deux vertus se détruit elle-même.

Ce qui me paroît le plus fâcheux, c'est que vous voulez réaliser la distinction de ces deux vertus par leurs effets, au lieu de la chercher, comme l'Ecole, dans leurs objets essentiels, et que vous laissez entendre que l'espérance, quand elle est seule, n'est qu'un amour foible et commençant de cet objet parfait en soi et béatifiant, au lieu que la charité est pour la pratique un amour dominant, constant et fructueux de ce même objet parfait en soi, et béatifiant pour nous. Ainsi l'espérance ne seroit qu'une charité imparfaite, et la charité qu'une espérance perfectionnée, affermie, et dominante dans l'ame pour la pratique au-dessus des concupiscences terrestres.

XII.

XII. Enfin, Monseigneur, ce qui m'étonne de plus en plus, c'est la pleine confiance avec laquelle vous me reprenez de ne me *corriger* point de l'erreur qui règne partout dans mon livre (1). Quelle est-elle cette erreur ? C'est « qu'on peut tellement se dé- » sintéresser du motif de la béatitude, qu'on aimeroit » Dieu également quand on sauroit qu'il voudroit » rendre malheureux ceux qui l'aiment, en sorte » que ces motifs demeurent séparés réellement, en- » core que les choses ne le puissent être ». Si vous m'imputez d'enseigner *une séparation réelle* de ces motifs pour l'état des ames, en sorte que l'ame qui a le motif de la charité, n'ait plus celui de l'espérance, vous m'imputez ce que je n'ai jamais dit, et que j'ai souvent condamné. Si vous ne m'imputez d'enseigner qu'une séparation réelle des motifs pour l'acte de charité, d'où j'exclus le motif de la béatitude, vous ne pouvez me condamner là-dessus sans condamner toute l'Ecole avec moi.

XIII. Voilà ce que vous appelez, dans la marge de votre livre (2), « erreur de l'auteur sur la béati- » tude, établie, détruite, et rétablie par ses prin- » cipes. » Pour moi, Monseigneur, je n'ai garde de détruire comme vous notre XXXIIIe Article d'Issy, où nous avons approuvé « l'acte de soumission et » consentement..... des ames parfaites..... à la vo- » lonté..... de Dieu, si, par une très-fausse suppo- » sition, il les tenoit dans des tourmens éternels,..... » au lieu des biens éternels qu'il leur a promis. » Je n'ai entendu par *rendre malheureux*, que tenir dans *des tourmens éternels* avec la privation *des biens*

(1) *Préf.* n. 46 : tom. XXVIII, p. 570. — (2) Ibid.

éternels promis. Je ne m'en dédis pas, Monseigneur, c'est vous qui voulez vous en dédire. Je prends notre Article à la lettre : vous voulez l'éluder. Mais ce qui est encore bien surprenant, c'est que vous assurez qu'être *heureux* est, selon *toute* la *théologie,..... la fin dernière*. Non, Monseigneur, la théologie ne parle point ainsi. La béatitude est le plus parfait moyen, et la gloire de Dieu *est la fin dernière*. La béatitude est si peu *la fin dernière*, que c'est, selon Sylvius rapporté par vous-même, et selon la plupart des autres théologiens, ce qu'on ne peut vouloir *principalement* et comme *fin dernière*, au lieu de la gloire de Dieu, que par un renversement de l'ordre. « *Il faut* exercer l'amour et pratiquer les » bonnes œuvres pour la béatitude, comme fin de » ces bonnes œuvres. Mais en passant outre, il faut » rapporter notre béatitude à Dieu, comme à la fin » simplement dernière, étant tellement disposés » que s'il n'y avoit point de béatitude à attendre, nous » voudrions néanmoins l'aimer de même. *Ita affecti* » *ut etiamsi non esset expectanda beatitudo, velle-* » *mus tamen pariter eum diligere* (1). » Ce n'est point *pour être heureux* qu'il faut glorifier Dieu, mais c'est pour glorifier Dieu qu'on doit vouloir être heureux.

(1) In 2. 2. q. XXVII, art. III.

SECONDE PARTIE.

SUR LA CONTEMPLATION.

XIV. Il est temps, Monseigneur, de vous faire mes plaintes sur tout ce que vous m'imputez touchant la contemplation. Voici ma vraie doctrine, tirée de mon livre, sur laquelle je suis fâché d'être réduit à faire tant de répétitions ennuyeuses.

1° Aucune ame, si parfaite qu'elle soit, n'a jamais ici-bas une contemplation perpétuelle (1).

2° La contemplation, quand elle est *négative*, l'est en ce qu'elle « ne s'occupe volontairement d'au» cune image sensible d'aucune idée distincte et » nominable, c'est-à-dire limitée et compréhen» sible (2). »

3° La contemplation, quand elle n'est pas *négative*, ne laisse pas d'être simple, pure, directe et parfaite. Cette simplicité « n'empêche pas que la » contemplation ne puisse avoir pour objets dis» tincts tous les attributs de Dieu et les trois per» sonnes divines (3). »

4° *Cette simplicité* de la contemplation, quand elle n'est pas négative, « n'exclut point la vue dis» tincte de l'humanité de Jésus-Christ, et de tous » ses mystères, parce que la pure contemplation » admet d'autres idées avec celle de la divinité (4). » Ainsi, quand elle n'admet que l'idée de la divinité

(1) *Max. des Saints*, p. 184, 185, 186. — (2) Ibid. p. 186 et 187. — (3) Ibid. p. 187 et 188. — (4) Ibid. p. 188.

en général, elle est négative; quand elle admet d'autres idées des attributs, des personnes divines, de Jésus-Christ et de tous ses mystères, elle n'en est ni moins simple ni moins pure.

5° Alors « elle admet tous les objets que la pure » foi nous peut présenter. » Ainsi elle voit, dans sa plus grande pureté et simplicité, d'une vue simple et amoureuse, « Jésus-Christ et tous ses mystères » comme certifiés ou rendus présens par la pure » foi (1). »

6° Quoique les actes de la contemplation négative, qui vont directement et immédiatement à Dieu seul, « être illimité et incompréhensible, soient » plus parfaits, si on les prend du côté de l'objet, et » dans une rigueur philosophique, » les actes de la contemplation, quand elle n'est pas négative, et qu'elle s'occupe des mystères de Jésus-Christ, sont néanmoins *aussi parfaits du côté du principe*, c'est-à-dire *aussi purs, et aussi méritoires* (2).

7° Il y a deux temps « où les ames contempla» tives *sont* privées de la vue distincte, sensible et » réfléchie de Jésus-Christ (3). » Alors elles ont encore une vue de Jésus-Christ, mais cette vue n'est *pas sensible et réfléchie;* par là elle est moins *distincte* et moins aperçue, car ce qui est sensible et réfléchi est plus dictinct et plus aperçu que ce qui n'est ni sensible ni réfléchi. Mais enfin cette vue directe est une véritable vue, et par conséquent elle a quelque degré de clarté. Il faut même qu'elle se fasse toujours apercevoir, tantôt plus, tantôt moins, à l'ame par conscience. *Omnis cogitatio est conscia sui.* Ainsi

(1) *Max.* p. 190. — (2) Ibid. p. 189. — (3) Ibid. p. 194.

la différence se réduit nécessairement au plus ou moins de distinction ou clarté.

8° Le premier de ces deux temps est celui de la *contemplation naissante* (1). Alors, comme je l'ai remarqué, l'ame qui commence à contempler est obligée à reprendre la *rame de la méditation*, toutes les fois que le vent *de la contemplation n'enfle plus les voiles* (2), selon la comparaison de Balthasar Alvarez. Ainsi elle est dans une vicissitude entre ces deux exercices. La privation de la *vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ* ne tombe que sur les temps de l'actuelle contemplation; car toutes les fois qu'elle revient à méditer, elle considère discursivement les mystères de Jésus-Christ puisque la méditation est cette considération discursive. De plus elle n'est pas occupée pendant les jours entiers à contempler, lors même qu'elle a l'attrait de la contemplation. Ainsi elle est encore occupée de Jésus-Christ dans les intervalles où elle ne contemple pas. Enfin, dans l'actuelle contemplation, elle voit Jésus-Christ confusément, comme elle voit Dieu même; elle n'est privée que d'une *vue distincte, sensible et réfléchie*.

C'est l'imperfection de sa contemplation qui rend cette vue confuse. « Cet exercice est encore très-im» parfait; il ne représente Dieu que d'une manière » confuse : l'ame, comme absorbée par son goût sen» sible pour le recueillement, ne peut encore être » occupée de vues distinctes. Ces vues distinctes..... » la rejeteroient dans le raisonnement de la médita» tion, d'où elle est à peine sortie (3). »

(1) *Max.* p. 194. — (2) Ibid. p. 175. — (3) Ibid. p. 194.

Voilà une raison qui tombe autant sur la vue de Dieu que sur celle de Jésus-Christ; et elle est si naturelle que je ne puis assez m'étonner qu'elle vous choque. La contemplation imparfaite ne doit-elle pas être plus confuse ou moins distincte que la parfaite?

9° Le second temps est celui *des dernières épreuves*. Il ne s'agit pas des épreuves en général, mais des *dernières* ou *extrêmes*, que j'appelle ailleurs *l'extrémité des épreuves*. Alors « l'ame ne perd pas plus de » vue Jésus-Christ que Dieu : elle ne perd que la pos- » session et la connoissance réfléchie de tout ce qui » est bon en elle. Ces pertes ne sont qu'apparentes » et passagères, après quoi Jésus-Christ n'est pas » moins rendu à l'ame que Dieu même (1). » La perte n'est qu'*apparente*, puisqu'on ne perd qu'une *connoissance réfléchie*, et point la vue directe de Jésus-Christ *certifié* ou *présent par la pure foi*.

Vous dites de cet état, Monseigneur : « Il est vrai » qu'on est comme sans Dieu sur la terre, du côté » du sentiment extérieur (2). » On ne pourroit point être sans Dieu si on avoit Jésus-Christ; il faut donc qu'on soit alors sans Jésus-Christ aussi bien que *sans Dieu*, quant aux communications sensibles et aperçues; mais la vue simple et directe en reste toujours dans les plus grands obscurcissemens.

10° Cette *extrémité* des épreuves est d'ordinaire courte, quoique les épreuves en général paroissent être assez longues dans quelques saints, comme dans sainte Thérèse. Il est vrai que Dieu est le maître

(1) *Max.* p. 73. 83, 118, 195, 196. — (2) *Préf.* n. 123 : p. 675, 676.

d'éprouver sa créature aussi long-temps qu'il lui plaît : mais je ne parle que de la conduite ordinaire de Dieu sur les ames. Je ne parle que sur l'expérience commune des personnes spirituelles; et quand on voudra, par des suppositions extraordinaires, renverser ces règles d'expérience constante, alors on ne pourra sans injustice me reprocher des inconvéniens tirés de ces suppositions imaginaires, sur lesquelles je n'avois garde de fonder mes observations de pratique. Des suppositions extraordinaires demanderont de nouvelles maximes. Cette *extrémité des épreuves*, outre qu'elle est courte, « n'est pas même » dans toute sa durée sans intervalles paisibles, où » certaines lueurs de grâces très-sensibles sont comme » des éclairs dans une profonde nuit d'orage, qui ne » laissent aucune trace après eux (1). » Ainsi, loin d'être *privé de Jésus-Christ par état*, on n'en souffre qu'une privation quant aux vues *sensibles, réfléchies et distinctes*, pour un temps court, où l'on a par intervalles les vues même les plus sensibles de lui et de ses mystères. Examinons, s'il vous plaît, maintenant, Monseigneur, vos objections.

Ire OBJECTION.

XV. « Hors ces deux cas, l'ame la plus élevée » peut dans l'actuelle contemplation être occupée de » Jésus-Christ rendu présent par la foi. » Donc elle ne peut l'être *dans ces deux cas*.

Rép. Ces paroles sont relatives à celles qui les précèdent, et qui leur servent de fondement. L'occupation de Jésus-Christ, que j'exclus dans ces deux cas,

(1) *Max.* p. 82.

est *la vue distincte, sensible et réfléchie*, dont j'ai parlé dans le commencement du même article; mais je n'en exclus pas absolument toute vue. Dans le cas de la contemplation naissante, je dis que la vue de Jésus-Christ est encore *confuse*. Dans le cas de *l'extrémité des épreuves*, il ne s'agit que d'un *obscurcissement*, d'une *perte* qui n'est qu'*apparente*, d'une *perte* qui ne regarde que la *connoissance réfléchie*, d'une perte où l'ame *ne perd pas plus de vue* Jésus-Christ *que Dieu* (1). Il est évident que dans l'un et dans l'autre cas, on ne perd pas toute vue *de Jésus-Christ rendu présent par la foi*, mais seulement les vues *sensibles*, les vues *réfléchies*, les vues *distinctes*; mais non pas les vues simples et directes qui sont plus *confuses*.

IIe OBJECTION.

XVI. Ces ames « ne sont jamais privées pour toujours en cette vie de la vue simple et distincte de Jésus-Christ : » donc elles le sont pour des états bornés.

Rép. Quand on dit qu'une chose n'est pas *pour toujours*, il ne s'ensuit pas qu'elle soit pour des temps fort longs. Quand on dit d'un homme, qu'il ne dort pas toute la vie, il ne s'ensuit pas qu'il dorme sans interruption un mois entier. Puisque vous poussez les choses, Monseigneur, jusqu'aux dernières rigueurs de grammaire et de logique, suivez-les donc, s'il vous plaît, exactement. Pourquoi parlez-vous ainsi (2) : « Il a dit que les ames contemplatives sont » privées non-seulement de la vue sensible et réflé-

(1) *Max.* p. 194. — (2) *Préf.* n. 51 : p. 576.

» chie de Jésus-Christ, mais encore précisément de » la vue simple et distincte de Jésus-Christ. » Je n'ai point parlé *des ames contemplatives* en général. Je n'ai parlé que de celles qui sont dans les deux cas marqués. J'ai dit, en cet endroit, de quoi elles ne sont pas privées *pour toujours*, et non précisément de quoi elles sont privées dans ces deux cas passagers. Je n'ai expliqué cette privation, que quand j'ai dit qu'elles sont *privées de la vue distincte, sensible et réfléchie*. De plus, je ne dis pas que ces ames ne sont point privées pour toujours de la vue *simple*, sans y rien ajouter. Je mets ensemble *simple et distincte*, et il n'est jamais permis de séparer ces deux termes. Ces ames ne sont donc pas privées de toute vue *simple*, mais seulement de la vue *simple* qui est *distincte*, parce que la vue de Jésus-Christ est plus confuse ou moins distincte dans *l'absorbement* de la contemplation imparfaite, et dans *l'obscurcissement* des dernières épreuves, que dans les autres temps.

XIIe OBJECTION.

XVII. La privation de la vue distincte, est une cessation *de la foi explicite*; c'est *perdre Jésus-Christ par état*; c'est un état où *Jésus-Christ n'est plus dans l'ame* (1).

Rép. Peut-on appeler un état où *Jésus-Christ n'est plus dans l'ame* et où on le *perd*, le premier cas, dans lequel on ne le perd que pour les heures de l'actuelle contemplation, sans le perdre pour les autres heures de la journée, et où dans l'actuelle contemplation même on le voit *d'une manière confuse*

(1) *Préf.* n. 56, 57 : p. 582.

comme Dieu (1). Peut-on appeler un état où l'on *perd* Jésus-Christ, et où *il n'est plus dans l'ame,* le cas des dernières épreuves, où la perte n'*est qu'apparente,* comme de Dieu même; où la privation n'est qu'un *obscurcissement* qui *ôte la connoissance réfléchie,* enfin où la privation *n'est pas sans intervalles* de lumière *sensible* (2)? Les actes simples et non réfléchis, quoique moins distincts et plus confus que les réfléchis et sensibles, ne sont-ils pas de vrais actes? S'ils n'avoient aucun degré de distinction ou de clarté ils ne seroient plus *des vues*. Il n'est donc question que du plus ou moins de distinction ou clarté. Ces vues directes ne sont-elles pas un vrai exercice de la foi explicite? Faut-il, pour avoir la foi explicite, faire toujours des actes réfléchis? L'ame parfaitement instruite et persuadée des mystères de Jésus-Christ ne les croit-elle pas très-distinctement, quoique les vues qu'elle en a en certains temps soient moins *distinctes,* surtout si ces temps mêmes ne sont pas sans interruption? Sera-t-il permis dans l'Eglise à un évêque, d'accuser son confrère de détruire *la foi explicite* en Jésus-Christ, et de vouloir qu'on le *perde par état,* lorsqu'il ne s'agit d'aucun état où l'on n'en soit occupé, tantôt directement et confusément, tantôt d'une manière distincte, sensible et réfléchie?

IVe OBJECTION.

XVIII. « Si on le perd (c'est Jésus-Christ) dans la » haute et pure contemplation qu'il raviliroit par son » humanité, on se sauve en le jetant dans les inter- » valles, et lorsqu'elle cesse (3). »

(1) *Max.* p. 194. — (2) Ibid. p. 82. — (3) *Avert. sur les div. Ecrits,* n. 6 : p. 351.

RÉP. Voilà les paroles les plus flétrissantes que l'indignation puisse choisir. Où prenez-vous donc, Monseigneur, dans mon livre cet impie ravilissement de la contemplation par l'humanité sainte? Vous ne sauriez y montrer l'ombre de ce blasphême. Où sont-ils ces intervalles dans lesquels je jette avec tant de mépris l'humanité adorable? Voici mes paroles : « L'ame la plus élevée, peut dans l'actuelle contem» plation, être occupée de Jésus-Christ rendu pré» sent par la foi; et dans les intervalles où la pure » contemplation cesse, elle est *encore* occupée de » Jésus-Christ (1). » Remarquez que c'est *dans l'actuelle contemplation.... la plus élevée* que l'ame *peut être occupée de Jésus-Christ rendu présent par la foi*. Qui dit encore, dit évidemment qu'outre les temps de l'actuelle contemplation la plus pure et la plus haute, où l'on est occupé de Jésus-Christ *rendu présent par la foi*, on l'est de plus dans les intervalles où la contemplation cesse. Quand je dis à mon ami : Je songe à vous quand je vous vois, et j'y songe encore lorsque je ne vous vois pas, je ne veux pas lui dire que je *jette* la pensée de sa personne dans les momens où je le vois, et que je l'exclus des temps où je ne le vois pas. Tout au contraire l'assurance de mon souvenir embrasse également les deux temps. La suppression de cet *encore*, en matière si capitale, est un étrange mécompte. Je serois en droit, Monseigneur, de vous en demander un aveu public. Moins je vous le demande, plus vous le devez, non à moi, mais à Dieu et à toute l'Eglise, à qui vous m'avez dénoncé comme un antechrist.

(1) *Max*. p. 196.

Ve OBJECTION.

XIX. Vous croyez être à l'abri de ce reproche, en me faisant parler ainsi : « La contemplation directe ne » s'attache volontairement qu'à l'être illimité et in- » nominable (1). » Vous donnez ces paroles, en lettres italiques, comme mon vrai et pur texte. « Il faut donc, » concluez-vous, être appliqué aux autres objets, et » entre autres à Jésus-Christ même, par une impulsion » particulière, sans qu'on puisse s'y déterminer par » son propre choix. »

Rép. Trouvez, Monseigneur, ce texte précis dans mon livre, ou rendez gloire à Dieu, et avouez qu'il n'y est pas ainsi. Vous citez les pages 186 et 187 : le lecteur n'a qu'à les lire, et qu'à nous juger, si vous n'aimez mieux vous juger vous-même. J'ai dit, il est vrai, que « la contemplation pure et directe est néga- » tive en ce qu'elle ne s'occupe volontairement d'au- » cune image sensible, d'aucune idée distincte et no- » minable (2). » C'est-à-dire que quand elle est négative, elle ne regarde que la seule divinité. Mais ai-je dit qu'elle est toujours négative, ou que la négative est la seule pure et directe contemplation ? Quand je dirai de la mer qu'elle est orageuse, en ce que le vent soulève ses flots, s'ensuivra-t-il que je veux dire que la mer est toujours agitée, et qu'il n'y a jamais aucune mer paisible ? Le lecteur attentif et équitable jugera quelle différence il y a entre ces deux expressions. Voici celle que vous m'imputez : « La contemplation di- » recte ne s'attache volontairement qu'à l'être illimité » et innominable. » Voici la véritable de mon livre (3) :

(1) *Avert.* déjà cité. — (2) *Max.* p. 186 et 187 — (3) Ibid. p. 186.

« La contemplation pure et directe est négative en ce » qu'elle ne s'occupe volontairement d'aucune image, » etc. » Quand même cette expression ne seroit pas toute seule assez clairement déterminée, ce qui suit la détermine avec évidence au sens que je soutiens, car j'ajoute aussitôt après (1), un autre exercice de contemplation non négative, qui *admet tous les objets que la pure foi peut présenter*.... les attributs des personnes divines, Jésus-Christ *et tous ses mystères, en sorte qu'on soit occupé de lui*, et dans l'actuelle contemplation, et encore dans les intervalles où elle cesse. J'ajoute ces paroles (2) : « On trouvera » dans la pratique, que les ames les plus éminentes » dans la contemplation sont celles qui sont les plus » occupées de lui. Elles lui parlent à toute heure, » comme l'Epouse à l'Epoux. Souvent elles ne voient » que lui seul en elles. Elles portent successivement » des impressions de tous ses mystères et de tous les » états de sa vie mortelle. Il est vrai qu'il devient » quelque chose de si intime dans leurs cœurs, » qu'elles s'accoutument à le regarder moins comme » un objet étranger et extérieur, que comme le prin» cipe intérieur de leur vie. »

De telles ames ont donc, outre la contemplation négative, cet autre exercice de contemplation où Jésus-Christ entre si fréquemment et avec une familiarité si intime. Pourquoi donc, Monseigneur, me faites-vous dire absolument de toute contemplation pure et directe, ce qu'il est évident que je n'ai jamais dit ni pu dire que de la seule contemplation *négative* en particulier. Pourquoi changez-vous mes paroles? Pour-

(1) *Max*. p. 188. — (2) Ibid. p. 196.

quoi supprimez-vous, *est négative en ce qu'elle, etc.* Vous direz peut-être que cette suppression ne change rien au sens véritable. Mais quand vous le direz, la preuve vous manquera; et supposé même que cette suppression ne tire à aucune conséquence, pourquoi la faites-vous sans en avertir?

VI[e] OBJECTION.

XX. Voici vos paroles (1) : « Ce qu'il faudroit expliquer, c'est pourquoi cette vue abstraite et illimitée de la divinité est la seule volontaire? pourquoi celle des autres objets doit être présentée de Dieu, et excitée par une impression particulière de sa grâce? pourquoi on ne peut s'y déterminer de soi-même, et qu'il faut être à cet égard dans la pure attente de l'impulsion divine? »

Rép. Voici, Monseigneur, tous vos mécomptes dans cette objection. 1° Vous voulez, contre l'évidence de mon texte, et sur la suppression d'une de ses parties, que j'aie dit absolument et en général, de la contemplation pure et directe, ce que je n'en dis que pour le seul cas où elle est négative. 2° Vous supposez que je demande, pour penser à Jésus-Christ dans l'actuelle contemplation, *une impression* particulière *de la grâce*. Vous ajoutez *particulière*; jamais je ne l'ai dit. Ainsi, après les suppressions viennent les additions, dans votre livre, pour m'attribuer des impiétés. Voici mes paroles, touchant les actes où l'on s'occupe de tous les objets distincts (2) : « Ils sont.... aussi purs et aussi méritoires, quand ils ont pour objets les objets que Dieu présente, et dont on ne

(1) *Préf.* n. 57 : p. 583. — (2) *Max.* p. 189.

» s'occupe que par l'impression de sa grâce. » Le mot de *particulière* ne s'y trouve point. Pourquoi l'ajoutez-vous, Monseigneur? Dans la *Déclaration*, vous m'accusiez de vouloir *l'impression d'une grâce singulière*, *gratiæ singularis*. Maintenant vous dites d'une *grâce particulière*. Par là vous voudriez faire entendre une motion extraordinaire, faute de quoi on *jetteroit* l'humanité de Jésus-Christ dans les intervalles, de peur de *ravilir* la contemplation par un tel objet. Mais à qui peut-on moins imputer cette doctrine des motions extraordinaires, qu'à moi qui les rejette de toute oraison passive dans la voie de pure foi, pendant que vous voulez mettre la passiveté dans ces sortes de motions. Pour moi je répète sans cesse (1) que « le fidèle n'est conduit par aucune lumière que par » celle de la simple révélation, et de l'autorité de » l'Eglise commune à tous les justes. » Je ne cesse de dire que c'est *la grâce commune à tous les justes*, dont je parle. Pourquoi donc me faire dire qu'il faut oublier Jésus-Christ, à moins qu'on ne soit poussé à penser à lui *par une impression particulière de la grâce?* 3° Vous voulez que ce soit Dieu qui *présente* à l'ame cette vue de Jésus-Christ : d'où vous concluez que l'ame ne pense donc jamais, selon moi, à Jésus-Christ par son propre choix, et qu'elle *attend* l'impression divine. C'est là le fanatisme employé pour soutenir l'erreur des Béguards. Mais voici le fait. Je parle, dans le XXVIIe Article, des exercices de contemplation *négative* et non négative. Je suppose une ame qui accomplit d'ailleurs tous ses devoirs pour l'exercice de toutes les vertus distinctes, comme je l'ai

(1) *Max.* p. 200.

marqué si souvent. Je veux que cette ame, sans se gêner, suive librement l'attrait de la grâce pour contempler tantôt la divinité seule, tantôt les mystères de Jésus-Christ. Où en serons-nous pour tous les livres spirituels, s'il faut entendre une motion extraordinaire toutes les fois que ces livres parlent de ce que Dieu imprime, de ce qu'il fait sentir, et de tous les attraits intérieurs qu'il donne : tous ces attraits sont renfermés dans le genre des grâces communes à tous les justes pour la voie de pure et obscure foi. Vous assurez, Monseigneur, que j'exclus *le propre choix*, et que je veux qu'on demeure éloigné de Jésus-Christ, dans *l'attente de l'impression divine*. Ces termes sont-ils dans mon livre? S'ils y sont, citez-les. S'ils n'y sont pas, faites-moi justice. Si vous entendez par *propre choix* une volonté délibérée qui suit l'impression de la grâce prévenante, j'ai enseigné la nécessité *du propre choix* (1) ; si vous entendez par *propre choix* une *activité* ou *empressement* naturel des ames pour vouloir penser à un objet, quand la grâce les attire à un autre, vous voulez gêner les ames, et leur demander sans cesse un empressement imparfait.

XXI. Voici votre dernier argument : « On dira que » cette impulsion n'est que l'impulsion de la grâce » commune : mais que sert d'appeler (2) cette impulsion, ou commune, ou extraordinaire, s'il est » constant qu'il la faut attendre, sans oser se déterminer par la bonté de l'objet? Ce qui est un pur » quiétisme, et une attente oisive de la grâce jusqu'à » ce qu'elle se déclare. Que si l'on dit qu'il faut tou-

(1) *Max.* p. 203. — (2) *Préf.* n. 58 : p. 583.

jours

» jours la supposer, qui ne sait que cela est vrai, même » à l'égard de la contemplation qu'on appelle pure et » directe de l'être abstrait et illimité, etc.? » Il s'agit des divers exercices de contemplation. Je dis que l'ame ne doit rien faire par empressement naturel. *La raison* et *la bonté d'un objet* suffisent pour les actes naturels et raisonnables. Mais pour les actes surnaturels il faut coopérer à la grâce. Il la faut toujours supposer pour le bien en général. Mais pour un exercice particulier, plutôt que pour un autre (hors des cas d'obligation), on peut suivre l'attrait de grâce, tant à l'égard de la contemplation négative que de l'autre contemplation. Rien n'est moins oisif ni moins fanatique qu'une ame qui suppose toujours la grâce pour ses devoirs, et qui, dans les cas où il n'y a aucun devoir précis qui la détermine, suit librement ce qu'elle croit sans certitude être l'attrait de la grâce pour certains actes plutôt que pour d'autres: Cette ame suivra l'attrait tantôt pour la simple présence de Dieu, tantôt pour contempler les mystères de Jésus-Christ. Voilà un nouveau genre de fanatiques et de gens oisifs qui font sans cesse des actes en supposant la grâce, et qui ne présument jamais que l'attrait soit certain, lors même qu'elles le suivent, et qui demeurent toujours dociles pour les supérieurs dans la profonde obscurité de la pure foi.

XXII. Qu'il m'est dur, Monseigneur, d'avoir à soutenir *ces combats de paroles*, et de ne pouvoir plus me justifier sur des accusations si terribles, qu'en ouvrant le livre aux yeux de toute l'Eglise, pour montrer combien vous avez défiguré ma doctrine. Que peut-on penser de vos intentions? Je suis *ce cher au-*

teur que vous *portez dans vos entrailles* (1), pour le précipiter avec Molinos dans l'abîme du quiétisme. Vous allez me pleurer partout, et vous me déchirez en me pleurant. Que peut-on croire de ces larmes, qui ne servent qu'à donner plus d'autorité aux accusations? Vous me pleurez, et vous supprimez ce qui est essentiel dans mes paroles. Vous joignez, sans en avertir, celles qui sont séparées. Vous donnez vos conséquences les plus outrées comme mes dogmes précis, quoiqu'elles soient contradictoires à mon texte formel. Votre livre n'est selon vous qu'un tissu de démonstrations. Pour moi j'avance plus d'erreurs tous les jours que mes amis n'en peuvent corriger. Quelque grande autorité, Monseigneur, que vous ayez justement acquise jusqu'ici, elle n'a point de proportion avec celle que vous prenez dans le style de ce dernier livre. Le lecteur sans passion est étonné de ne trouver, dans un ouvrage fait contre un confrère soumis à l'Eglise, aucune trace de cette modération qu'on avoit louée dans vos écrits contre les ministres protestans. Mais on n'a guère de peine à être doux quand on sent qu'on ne défend que la vérité. Au contraire, *on sèche* (2), et on s'irrite, quand on sent qu'on s'est engagé insensiblement par prévention au-delà des bornes.

Pour moi, Monseigneur, je ne sais si je me trompe, et ce n'est pas à moi à en juger. Mais il me semble que mon cœur n'est point ému, que je ne désire que la paix, et que je suis avec un respect constant pour votre personne, etc.

(1) *1er Ecrit*, n. 2, 3 : p. 378, 391. — (2) *Préf.* n. 55 : p. 581.

QUATRIÈME LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

EN RÉPONSE

AUX *DIVERS ÉCRITS* OU *MÉMOIRES*

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

QUATRIÈME LETTRE

EN RÉPONSE

AUX *DIVERS ÉCRITS* OU *MÉMOIRES*

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

Monseigneur,

Il me reste encore bien des plaintes à vous faire. Souffrez que je les fasse dans des remarques courtes, détachées, et même sans ordre ; car, dans l'impatience où je suis de finir, il faut me pardonner une précipitation qui me fait traiter chaque chose à mesure qu'elle se présente.

Ire OBJECTION.

« On a mis, dites-vous (1), dans les Articles d'Issy (2), que ces caractères de la charité (*c'est-à-dire d'être patiente, bénigne, etc.*) se trouvent dans » la vie et dans l'oraison la plus parfaite, pour montrer le tort de ceux qui bannissent de cette oraison » et de cette vie les actes particuliers des vertus, et » décider en même-temps, comme il par[illegible]r toute » la suite, qu'ils ne s'en trouvent pas moins dans tous

(1) *Avert. sur les div. Ecrits*, n. 10 : tom. XXVIII, p. 35[illegible] — (2) *XIIIe Art.*

» les états, même dans celui de perfection, pour y » être réunis ensemble dans la charité. »

Mais n'y a-t-il pas, selon vous, comme selon toute l'Ecole, des actes d'espérance commandés expressément par la charité et formellement rapportés à elle, et d'autres actes qui n'ont pas ce rapport formel? Vous le supposez clairement, quand vous dites (1) que « l'espérance ne laisse pas d'être une vertu infuse » dans les ames qui ne sont pas assez soigneuses de » la rapporter à la charité; ce qui sera une imper- » fection, et peut-être un vice. » Vous mettez la perfection de cet exercice « à le pousser plus loin et à » son dernier période, » c'est-à-dire à la fin de la charité. Vous parlez ainsi ailleurs (2) : « L'œuvre de » perfection c'est de se tenir toujours en mouvement, » pour sans cesse rapporter notre béatitude à la gloire » de Dieu. » L'imperfection est donc de ne *se tenir pas toujours en mouvement*, et de faire des actes d'espérance qui ne soient pas formellement commandés et rapportés à la gloire de Dieu.

Voilà votre doctrine. Elle est très-naturellement exprimée dans notre XIIIe Article d'Issy. Nous n'y avons point dit, comme vous le rapportez en lettres italiques, que « ces caractères de la charité se trou- » vent dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, » mais que « dans la vie et dans l'oraison la plus par- » faite, tous ces actes (c'est-à-dire tous ceux des plus » essentielles vertus) sont réunis dans la seule cha- » rité, en tant qu'elle anime toutes les vertus et en » commande l'exercice. » Voilà une réunion de tous les actes des vertus *dans la seule charité*, pour la vie

(1) *Préf.* n. 98 : p. 636. — (2) Ibid. n. 93 : p. 627.

et l'*oraison la plus parfaite*, en ce que ces actes y sont commandés par la charité même ; au lieu que ces actes ne sont pas toujours expressément commandés par elle dans la vie et dans l'oraison des imparfaits. Pourquoi désavouer cette différence entre les parfaits et les imparfaits, qui est incontestable dans vos principes, et qui est exprimée si naturellement dans notre Article XIII[e] d'Issy ? Pourquoi éluder ainsi notre Article, et rejeter un sens faute duquel il auroit été fort inutile de parler des actes commandés, puisqu'il n'y auroit eu qu'à dire simplement qu'en tout état de perfection on doit exercer distinctement toutes les vertus, ce qui étant pleinement expliqué dans les six premiers Articles, le XIII[e], selon le sens que vous lui donnez présentement, ne seroit qu'une répétition superflue ? Mais vous craignez les conséquences que je tire de cet Article en y joignant la définition de l'Ecole sur la charité que vous combattez. En effet, je n'ai besoin pour justifier tout mon système, que de poser d'un côté cette définition de la charité ; et de l'autre de supposer, selon notre Article XIII[e], que dans *la vie* et dans *l'oraison la plus parfaite*, tous les actes d'espérance, ou pour parler plus rigoureusement, presque tous sont formellement commandés et rapportés à la gloire de Dieu.

Il est manifestement inutile de dire que la définition de la charité et le XIII[e] Article d'Issy « n'ont » rien de commun avec l'amour naturel de nous- » mêmes (1). » Qui exclut pour la vie et pour l'oraison la plus parfaite les actes surnaturels non commandés et non rapportés formellement à la gloire de Dieu,

(1) *Avert.* n. 15 : p. 364.

exclut à plus forte raison les actes naturels; car ces actes naturels sont beaucoup moins parfaits que les actes surnaturels que la charité ne commande pas; et si l'état parfait retranche de ces actes même surnaturels, parce qu'ils n'ont pas assez de perfection dans l'ordre de la grâce, combien, à plus forte raison, retranchera-t-il les actes naturels qui n'en ont aucune dans ce genre ?

IIe OBJECTION.

Vous voulez, Monseigneur, que cet amour naturel, qui fait selon moi le propre intérêt, soit une nouveauté inouie (1). A vous entendre parler avec une décision si absolue, tous les lecteurs qui ne sont pas instruits à fond seront tentés de céder à votre autorité. Mais, ce qui est étonnant, c'est que vous révoquiez en doute cet amour. J'offre de rapporter dans un petit recueil beaucoup d'endroits décisifs d'Estius et d'autres auteurs sur cet amour, qu'ils reconnoissent délibéré. La plupart des théologiens imprimés l'enseignent. On le trouve dans les cahiers des professeurs de Sorbonne et de Navarre qui enseignent publiquement dans ces deux fameuses écoles, et qui sont les organes par lesquels la Faculté établie dans la capitale de ce royaume, et si utile à l'Eglise, depuis tant de siècles explique sa doctrine. Dans tous les traités sur la grâce, on établit cet amour naturel, qui n'est ni vicieux ni méritoire, et qui est le principe des actions qui tiennent le milieu entre les vertus surnaturelles et les vices. C'est dans cette doctrine que j'ai été instruit. C'est celle que vous avez apprise dans votre

(1) *Préf.* n. 69 : p. 597 et ailleurs.

jeunesse. Il n'est pas vraisemblable que vous ne l'ayez pas vous-même soutenue dans vos thèses lorsque vous étiez sur les bancs. Que si vous pouvez prouver clairement contre les Ecoles que cet amour, faute d'être surnaturel, ne peut être que vicieux; en changeant la doctrine des Ecoles, vous ne changez point le fond de mon système; car le vice que vous montrerez dans cet amour naturel et délibéré ne servira qu'à mieux montrer qu'on en peut faire un sacrifice absolu.

De plus, votre charité essentiellement attachée à désirer la béatitude, n'est rien de distingué de l'espérance; d'où il s'ensuit qu'en niant tout milieu entre l'espérance surnaturelle et la mercenarité vicieuse, vous niez tout milieu entre la charité et la cupidité vicieuse. Enfin, en niant cet amour naturel comme un dogme nouveau, vous niez votre propre doctrine. N'avez-vous pas dit (1), en approuvant de nouveau le père Surin, que *le soin que nous prenons* (de notre salut) *doit être sans inquiétude?* Voilà des désirs inquiets pour le salut à retrancher. Le père Surin assure qu'on *ne peut parvenir à ce degré sans un long effort de renoncer à soi-même dans l'oraison* (2). Ces désirs inquiets sont-ils naturels, ou de grâce? Soutiendrez-vous qu'ils viennent de la grâce, et que la grâce soit le principe de l'inquiétude, qui est si contraire à l'esprit de Dieu? S'ils sont naturels, voilà dans vos propres paroles ce que vous niez. Ces désirs inquiets du salut sont délibérés, et ont une imperfection qu'il est bon de retrancher, puisque la perfection des ames consommées par l'o-

(1) Ire *Ecrit*, n. 14 : p. 521. — (2) Ibid. p. 520.

raison dans le renoncement à elles-mêmes, consiste à ne former plus de tels désirs. Les voilà ces désirs, desquels saint Bonaventure dit (1) : « L'imperfection » ne peut venir que de ce que l'ame se porte avec » trop d'ardeur et d'attache à son propre intérêt, à » son bien particulier. Mais il y a plusieurs per- » sonnes qui, envisageant et attendant la béatitude, » sont peu occupées d'elles-mêmes, et le sont beau- » coup de Dieu. » Si vous prétendez que tout désir inquiet du salut est un vrai péché; où en est la preuve? Citez là-dessus un seul théologien. Ce n'est plus à moi à prouver le désir naturel et délibéré du salut, puisque vous l'avouez sous le nom de désir inquiet qu'il faut retrancher. Mais c'est à vous à prouver qu'il est nécessairement vicieux, et si vous le prouvez, je le reconnoîtrai sans peine. Mon systême n'en sera pas moins conservé dans toute son étendue.

III[e] OBJECTION.

J'ai oublié, Monseigneur, de parler, dans ma seconde lettre, de Denis le Chartreux qui méritoit bien d'être examiné en son rang avec les autres auteurs sur l'amour naturel. Voici la manière dont vous réfutez ce que j'en avois dit. D'abord vous rapportez le passage de cet auteur (2) : « L'amour gratuit est le seul » méritoire. L'amour naturel ne mérite rien de Dieu. » Il est naturel, il vient de l'inclination naturelle » qu'on a d'être heureux, et d'une foi informe. Ai- » mons-nous donc nous et notre salut, en Dieu, » par rapport à Dieu, et pour Dieu ». Ensuite vous

(1) *In III Sentent.* dist. XXVII, q. II, art. II. — (2) *Préf.* n. 72 : p. 682. *De vitâ et fine solit.* lib. II, art. XIV.

parlez ainsi : « C'est autre chose de s'élever au-des-
» sus de cet amour naturel; autre chose de s'en
» dépouiller. Il vient, dit le saint Chartreux, non-
» seulement de la nature, mais encore d'une foi
» informe. Or on ne se dépouille ni de la nature
» ni de la foi informe. On n'en ôte que l'informité,
» c'est-à-dire sa séparation d'avec le saint amour;
» mais le fond ne s'ôte jamais. Ainsi, en toutes ma-
» nières, l'auteur conclut mal ».

Vous allez voir, Monseigneur, que ma conclusion est évidente, et que votre réponse ne fait qu'éluder la question. L'auteur parle d'un *amour naturel* qu'il oppose au *gratuit*, c'est-à-dire au surnaturel. *Cet amour ne mérite rien de Dieu.* Il est néanmoins délibéré; car *il vient de l'inclination naturelle qu'on a d'être heureux et d'une foi informe. Ex naturali inclinatione..... proficiscitur.* Remarquez qu'il n'est pas l'inclination naturelle même : mais il en *vient*. Ce n'est pas un simple appétit aveugle et indélibéré, pour parler comme l'École : c'est une volonté délibérée qui naît de cet appétit, et qui se détermine à le suivre. Ce qui vient de l'inclination est distingué d'elle : c'est un acte qui vient, qui part de ce fond; mais le fond n'est pas l'acte. Le fond, comme vous le dites, *ne s'ôte jamais*. Mais les actes délibérés qui partent du fond peuvent être ôtés, comme je puis m'abstenir de vouloir vivre, malgré le fond d'inclination que nous avons toujours en nous pour la vie. Cette volonté vient encore *d'une foi informe*, c'est-à-dire que l'homme instruit par la foi, sur les promesses de la béatitude surnaturelle, se porte, en conséquence des promesses, à désirer

cette béatitude. Un désir des biens surnaturels qui est fondé sur la foi peut-il passer pour n'être qu'une inclination invincible et indélibérée de la nature? Oseroit-on le dire? Ce désir du salut est donc manifestement, selon l'auteur, un amour naturel et délibéré. Il est inutile de dire qu'*on ne se dépouille ni de la nature ni de la foi informe.* On ne s'en dépouille point; mais on peut ne se laisser point aller à l'une pour produire suivant son impression des actes délibérés, et on peut, en suivant l'autre, agir surnaturellement par le secours de la grâce. Quand au contraire on suit la nature, pour désirer, par des actes délibérés sans grâce, les biens que la foi nous montre, on exerce un amour naturel *qui ne mérite rien de Dieu.* Vous convenez vous-même, Monseigneur, qu'il y a un amour mercenaire et vicieux de la récompense parmi les justes imparfaits. Cet amour *vient de l'inclination naturelle pour être heureux et d'une foi informe.* Il est néanmoins délibéré, et on est libre d'en supprimer les actes. Il est donc inutile, selon vous-même, d'alléguer qu'*on ne se dépouille ni de la nature ni de la foi informe.* Sans se dépouiller de l'inclination naturelle, on peut s'abstenir des actes délibérés auxquels elle porte. Voilà donc un amour naturel et délibéré qui *ne mérite rien de Dieu*, et dont le saint Chartreux veut qu'on retranche les actes pour être *déiformes*, c'est-à-dire parfait. C'est pourquoi il conclut ainsi: *Aimons-nous donc nous et notre salut en Dieu, et* C'est comme s'il disoit: Puisque cet amour naturel *ne mérite rien de Dieu,* n'en exerçons point les actes pour être *déiformes*. La parfaite manière de

désirer le salut; est de le désirer toujours par un amour *gratuit* ou surnaturel. La difficulté que vous me pourriez faire, Monseigneur, n'est pas sur la délibération de cet amour naturel, car elle est évidente, mais sur le vice que l'auteur y met. Il est vrai qu'il dit que cet amour naturel est vicieux, parce *qu'il se retourne sur soi-même d'une manière déréglée.* Mais il faut observer que l'auteur parle ainsi en cet endroit de cet amour, pour le cas où il est seul dans l'ame d'un pécheur qui a une *foi informe.* En effet, cet état d'une ame qui n'a qu'un amour naturel des biens promis est vicieux. Mais si on pose un autre cas, où cet amour naturel se trouve dans l'ame avec la charité, quoique les actes de cet amour demeurent purement naturels et distingués des surnaturels, c'est un cas où Denis le Chartreux ne décide point que cet amour soit vicieux. Au lieu de répondre précisément à un passage si formel, vous prenez le parti le plus facile, qui est celui de dédaigner l'objection, et de confondre l'inclination naturelle, dont on ne se dépouille point, avec les actes délibérés qui naissent *de cette inclination et d'une foi informe,* lesquels on est libre de ne faire pas.

IVe OBJECTION.

Vous dites (1) que « la notion de la bonté trans» cendentale de Dieu s'exprime, selon saint Tho» mas (2), comme désirable; de même que l'idée de » vrai l'exprime comme intelligible ». C'est ainsi que vous voulez qu'on « entende sagement et saine» ment les expressions des scolastiques, lorsqu'ils

(1) 1er *Ecrit*, n. 11 : p. 513. — (2) 1. 2. Quæst. v, art. 1.

» disent que Dieu bon en soi, sans rapport à nous,
» est l'objet spécificatif de la charité; car, à pousser
» à bout cette expression, il s'ensuivroit qu'on ne
» pourroit aimer par la charité Dieu comme bien
» faisant, etc. »

Vous tâchez, Monseigneur, de faire entrer Dieu bon à nous ou béatifiant dans l'objet de la charité, et c'est par là que vous prétendez expliquer *sagement et sainement les expressions des scolastiques*. Mais voyons votre preuve tirée de saint Thomas. C'est que *bon* exprime *désirable*, comme *vrai* exprime *intelligible*. Si *bon* et *désirable* sont synonymes, *amour* et *désir* le sont aussi; d'où il s'ensuivra qu'il ne peut y avoir qu'une sorte d'amour pour la bonté, qui est le désir de la posséder, et que l'amour de pure bienveillance est une chimère. C'est ainsi que vous voulez qu'on entende *sagement et sainement les expressions des scolastiques* en renversant toutes leurs notions. Mais qui vous nie que tout bien ne soit *désirable* ou digne d'être désiré? Il est question seulement de savoir si on ne peut jamais aimer le bien en lui-même par des actes d'amour qui ne soient pas des désirs de ce bien pour nous. Saint Thomas dit que le *bon* est *désirable;* mais il ne dit pas qu'il ne puisse être aimé comme bon, sans être désiré par le même acte par lequel on l'aime. Y eut-il jamais de preuve moins concluante que celle-là?

Ve OBJECTION.

« Il n'appartient qu'à Dieu seul d'aimer sans
» besoin..... Rien ne peut arracher du cœur le désir
» d'être heureux; et si nous pouvions gagner sur

» nous de ne nous en pas soucier, nous cesserions
» d'être assujétis à Dieu, qui ne nous pourroit ren-
» dre ni heureux ni malheureux (1). »

La créature ne peut être sans besoin. Mais elle peut aimer Dieu par des actes qui ne renferment point le motif de pourvoir à son besoin. Ces deux choses sont très-différentes, et les confondre c'est abuser des termes. Rien ne peut nous arracher du cœur l'inclination indélibérée, aveugle et nécessaire *d'être heureux*, que l'Ecole nomme *appetitus innatus*. Mais le désir délibéré du bonheur ne suit pas nécessairement cette inclination. *Etre heureux*, en ce sens, ne signifie qu'un contentement imparfait et passager, très-différent de la béatitude surnaturelle et éternelle. Ce n'est pas d'un contentement passager et imparfait, dont il est question entre nous. C'est de la béatitude surnaturelle et éternelle. Il faut donc, Monseigneur, ou que vous abandonniez tout ce que vous avez dit jusqu'ici du désir de la béatitude, qui est *la raison d'aimer*, faute de laquelle Dieu ne seroit plus aimable, et qu'on ne peut *arracher d'aucun acte* produit par la raison, parce que la nature l'y a attaché. Cette inclination nécessaire de la nature ne regarde qu'un contentement naturel et passager, mais nullement le salut ou béatitude surnaturelle. Que si vous refusez encore d'abandonner ce grand argument qui règne dans vos ouvrages, il faut donc que vous avouiez que, selon vous, le salut ou béatitude surnaturelle est une chose que la nature a attachée au cœur de l'homme; que c'est *la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, et

(1) Ire *Ecrit*, n. 15 : p. 523.

sans laquelle Dieu ne nous seroit plus la raison d'aimer, en sorte qu'on ne peut arracher ce motif d'aucun acte humain.

Il est vrai que si Dieu n'avoit la puissance de nous rendre ni heureux ni malheureux, il seroit imparfait, et par conséquent ne seroit plus Dieu. D'un autre côté, si nous pouvions être heureux sans lui, nous serions indépendans de lui. Mais si, sans rien perdre de sa perfection infinie, et de son droit suprême sur nous, il n'avoit pas voulu nous donner la béatitude chrétienne, qui est un don librement et gratuitement accordé, nous n'aurions pas laissé de dépendre absolument de lui; et, dans cette absolue dépendance, il auroit fallu l'aimer et le servir sans en attendre cette béatitude. A quoi aboutissent donc tous ces raisonnemens qui reviennent sans cesse par tant de tours nouveaux? Si vous n'en voulez pas conclure que la béatitude surnaturelle est due à la nature, pourquoi les faites-vous? et si vous en voulez tirer cette conclusion, pourquoi ne vous déclarez-vous pas ouvertement sur cette doctrine?

Ve OBJECTION.

Vous dites, Monseigneur, que le décret de la damnation est positif après la prévision de l'impénitence finale, et qu'ainsi je puis croire qu'on acquiesce à sa damnation, quoique, selon moi, « la volonté de per» mission ne soit jamais notre règle (1). » Mais je n'ai pas dit que le décret de la damnation ne soit point positif; j'ai dit seulement que « notre réprobation ne » sauroit être fondée que sur la volonté permissive » de

(1) *Préf.* n. 27 : p. 550.

» de notre impénitence finale (1). » Faites, si vous le pouvez, Monseigneur, qu'une ame qui ne veut jamais prendre la volonté de permission pour sa règle, consente ou aquiesce à sa réprobation. Vous n'en viendrez jamais à bout. Elle ne peut acquiescer à sa réprobation, qu'en supposant le décret positif de Dieu pour la réprouver : mais ce décret positif n'est fondé que sur une *volonté permissive de son impénitence finale :* or est-il qu'elle a pour principe constant de ne prendre jamais pour règle la volonté de permission : elle ne peut donc jamais supposer cette *volonté permissive de son impénitence finale ;* elle ne doit donc jamais l'envisager comme une règle à laquelle elle puisse se conformer. Donc il ne lui est jamais permis de supposer ce qui pourroit être l'unique fondement du décret de sa réprobation. Donc elle ne peut jamais acquiescer à ce décret. Est-il naturel, Monseigneur, qu'il faille tant d'argumens démonstratifs, pour vous persuader qu'un évêque qui s'est expliqué si précisément, n'a pas enseigné un désespoir monstrueux?

VII° OBJECTION.

Vous dites *qu'il est ordinaire et naturel de définir les habitudes par leurs actes propres* (2). D'où vous voulez conclure que j'ai dû entendre par *l'état* la même chose que par *l'acte*. Non, Monseigneur, qui dit un état de vie et un degré de perfection, ne parle pas d'une seule habitude. Il parle de l'assemblage de toutes les diverses habitudes naturelles et surnaturelles qui composent cet état.

(1) Voyez mon *Instruct. past.* n. 3 : tom. IV, p. 184. — (2) *Préf.* n. 113 : p. 658.

VIII[e] OBJECTION.

Vous dites qu'il y a une douceur même sensible qui est surnaturelle, et qui est un *attrait de la grâce* (1). Vous vous récriez là-dessus, comme si j'avois renversé toute la spiritualité. Mais ai-je dit qu'il n'y a aucune douceur sensible qui vienne de la grâce? Vous n'en trouverez aucun mot dans mes écrits. J'ai dit seulement que l'amour naturel s'attache à cette douceur sensible. Que cette douceur vienne de la grâce ou de la nature, il n'en est pas moins vrai que l'amour naturel s'y attache.

IX[e] OBJECTION.

« Si l'on vouloit, dites-vous (2), Monseigneur, dé- » sintéresser les ames à la mode des nouveaux mys- » tiques, le désir de plaire à Dieu seroit celui par où » il faudroit commencer le renoncement. C'est aussi » la première chose où visoit notre auteur, lorsqu'il » fait vouloir à ses parfaits, *s'il étoit possible, que* » *Dieu ne sût pas seulement s'il est aimé.* » Le frère Laurent, dit l'auteur de sa *Vie* (3), « avoit quelquefois » désiré de pouvoir cacher à Dieu ce qu'il faisoit » pour son amour, afin que n'en recevant point de » récompense, il eût le plaisir de faire quelque chose » uniquement pour Dieu. » Pour moi je n'ai point dit que le parfait voudroit, *s'il étoit possible, que Dieu ne sût pas seulement s'il est aimé.* Je parle seulement ainsi (4) : « On l'aimeroit autant (c'est Dieu)

(1) *Préf.* n. 123 : p. 674. — (2) Ibid. n. 130 : p. 689. — (3) *Vie du F. Laur.* p. 52. — (4) *Explic. des Max.* p. 11.

» quand même, par supposition impossible, il devroit » ignorer qu'on l'aime, etc. » Les saints sont, de votre propre aveu, *pleins de ces suppositions impossibles.* Je ne les fais qu'après eux, pour exprimer comme eux, un amour indépendant des motifs qui sont retranchés par ces suppositions. Mais ai-je dit que ces ames désirent que Dieu ignore leur amour pour lui? Il y a une extrême différence entre supposer par impossible cette ignorance en Dieu, afin de le vouloir aimer dans cette supposition, ou bien désirer véritablement que Dieu soit dans cette ignorance. Voici une proposition tirée de saint François de Sales, bien plus forte que la mienne (1) : « Si nous » pouvions servir Dieu sans mérite, ce qui ne se » peut, nous devrions désirer de le faire. » Il parle dans le même esprit quand il dit (2) : « S'il étoit » possible que nous pussions être autant agréables à » Dieu étant imparfaits comme étant parfaits, nous » devrions désirer d'être sans perfection, afin de » nourrir en nous par ce moyen la très-sainte hu» milité. »

Est-il permis de m'imputer une proposition si différente de la mienne? Falloit-il changer mon texte et le sens de mes paroles, pour m'imputer la doctrine impie du retranchement des désirs de plaire à Dieu? « C'est aussi, dites-vous, la première chose où visoit » notre auteur. » C'est à l'auteur du frère Laurent qu'il faut demander si ce bon religieux *visoit* à retrancher *le désir de plaire à Dieu.*

(1) *Entret.* XVI, édit. de Lyon. — (2) *Entr.* XVIII, p. 314, édit. de Paris.

X[e] OBJECTION.

Vous voulez que l'intérêt éternel, ou l'intérêt pour l'éternité, ne puisse être que Dieu même en tant que bon à nous ou béatifiant; d'où vous concluez, Monseigneur, que retrancher cet intérêt c'est retrancher l'espérance ou désir du salut. Mais avez-vous oublié que dans votre *Déclaration* vous dites que, selon moi, « l'espérance s'appuyant sur un motif créé, qui » est l'intérêt propre, n'est point une vertu théolo- » gale, mais un vice (1). » Vous avez donc entendu vous-même, dès la quatrième page de mon livre, dans l'endroit fondamental du système, c'est-à-dire dans les définitions, l'intérêt propre dans le sens d'un motif créé et distingué du salut. Ce seul endroit suffit pour renverser de vos propres mains une grande partie de votre *Préface ;* car voilà, de votre propre aveu, l'intérêt propre qui n'est point dans mon livre le salut éternel, et qui, étant quelque chose de vicieux, ne peut être selon vous-même qu'un principe intérieur d'amour naturel. Accordez-vous donc avec vous-même, avant que de donner des démonstrations contre moi. De plus, en rapportant les paroles d'Albert le Grand, citées dans ma *Lettre pastorale*, n'avez-vous pas reconnu (2) qu'il dit que *l'amour* parfait *ne cherche aucun intérêt ni passager ni éternel, etc.?*

Albert le Grand excluoit-il un intérêt qui subsiste dans l'éternité? Non, sans doute. Il appelle néanmoins *l'intérêt* qu'il exclut, *éternel* (3). Vous avez

(1) *Déclar.* tom. XXVIII, p. 251. — (2) *Préf.* n. 103 : p. 646. — (3) *Paradis. anim.* cap. I, p. 30.

donc reconnu vous-même, dans les paroles de cet auteur, un *intérêt éternel*, qui ne subsiste pas dans l'éternité. Donc vous approuvez dans Albert le Grand une expression que vous voulez condamner en moi, en lui donnant dans mon livre un sens impie et contraire à celui que vous reconnoissez bon et naturel dans cet auteur. Que peut-on croire de votre raisonnement contre moi sur ces termes d'intérêt éternel, puisqu'il est faux selon vous-même, dès qu'on l'applique à Albert le Grand qui s'est servi de la même expression?

XI[e] OBJECTION.

Après avoir tant de fois nié l'amour naturel et délibéré dans le commun des justes, comme une chimère ridicule, vous voulez tout-à-coup le trouver même en Jésus-Christ. S'il est en Jésus-Christ, il n'est donc pas si chimérique. Voici vos paroles, Monseigneur (1), sur celles du Sauveur : *Mon père, détournez de moi ce calice.* Vous ajoutez dans la suite : « Laissez donc Jésus-Christ être parfait avec » l'amour naturel de soi-même, qu'on ne peut nier » sans erreur; et si vous dites, pour demeurer dans » vos principes, qu'il n'étoit pas délibéré, c'est une » autre sorte d'erreur, puisqu'il n'y a jamais eu au» cun homme où il ait été plus délibéré et plus com» mandé par la raison que dans Jésus-Christ ». C'est avec douleur que je suis contraint de vous représenter combien ce raisonnement est contraire à la saine théologie. Il faut distinguer l'acte délibéré de la volonté de Jésus-Christ qui a commandé la

(1) *Préf.* n. 119 : p. 685.

répugnance pour le calice lorsqu'il a dit : *Mon père, détournez de moi, etc.* d'avec l'acte de répugnance qui est exprimé par ces paroles du Sauveur. L'acte de la volonté qui a commandé cette répugnance est très-délibéré et très-volontaire. Mais la répugnance prise seule en elle-même n'est point un acte véritablement délibéré. On ne peut pas dire que la volonté de Jésus-Christ répugnoit *délibérément* à celle de Dieu pour rejeter le calice que son père lui présentoit par rapport à notre rédemption. Il n'ignoroit point la volonté de son père ; et en *entrant dans le monde*, comme dit l'Apôtre, il s'étoit offert à lui, pour être notre victime. Cette répugnance contre la volonté déjà signifiée par son père, et déjà acceptée par lui, n'étoit donc pas un acte élicite, comme parle l'École. C'étoit à proprement parler, un acte en soi involontaire que la volonté avoit commandé. C'étoit non une résistance délibérée à Dieu, mais un simple soulèvement indélibéré de la partie inférieure que la supérieure avoit délibérément commandé. Si on ne distinguoit pas ainsi les actes délibérés par eux-mêmes, d'avec les actes indélibérés en eux-mêmes, qui n'ont de délibération que dans une volonté distinguée d'eux qui les commande, il faudroit dire que Jésus-Christ a voulu aussi délibérément résister à son père, en rejetant le calice, qu'il a voulu le boire et mourir pour lui obéir. Rien n'est donc moins correct, selon toute la saine théologie, que de confondre les actes délibérés en eux-mêmes avec les actes indélibérés en eux-mêmes, et seulement commandés avec délibération par la raison et par la volonté. Le mouve-

ment de mon bras est commandé par un acte délibéré de ma volonté. Mais le mouvement de mon bras n'est pas en lui-même un acte délibéré, puisque ce n'est qu'un mouvement local d'un des membres de mon corps, qui est incapable de délibération. Il en est de même du trouble ou répugnance de Jésus-Christ à la vue du calice. Ce trouble ou répugnance est un mouvement de la partie inférieure, qui est commandé par une volonté très-délibérée. Mais ce trouble ou répugnance n'est point en soi un acte délibéré, ni même un acte d'une puissance qui soit capable de délibération. Voilà le véritable sens dans lequel celui qui avoit ajouté dans mon livre le terme *d'involontaire* à celui de *trouble* l'avoit entendu. Ce sens est incontestable; et faute d'y faire assez d'attention, vous confondez le commandement délibéré d'un acte indélibéré, avec cet acte indélibéré même; ce qui iroit à faire répugner la volonté délibérée de Jésus-Christ à celle de son père. Pour moi je parle d'autant plus hardiment sur cette matière, que le mot d'*involontaire* n'est point de moi, et que tout le monde sut, dès le commencement, que je déclarai qu'il n'en étoit pas. Vous vous récriez (1) que, si ce mot n'étoit point de moi, *cent errata n'eussent pas suffi pour effacer une telle faute*. A parler simplement et sans exagération, il suffisoit de l'effacer par un seul *errata*. Je n'aurois pas manqué de le faire; car encore que ce mot eût un sens très-véritable, il pouvoit être mal expliqué, et il falloit ou le supprimer, ou l'expliquer à fond. Mais un grand nombre de gens de mérite savent que je n'ar-

(1) *Préf.* n. 49 : p. 573.

rivai à Paris que douze jours après la publication de mon livre, et qu'alors *l'errata* étoit déjà fait par un de mes amis.

Pour *Sophronius*, que vous citez si souvent, je ne puis, Monseigneur, m'empêcher de vous dire que vous paroissez n'avoir pris le vrai sens ni de Sophronius, ni de mon livre. Le sixième concile n'emploie ces paroles de Sophronius que contre les Monothélites, qui disoient que les actions de Jésus-Christ, n'étoient pas volontaires d'une volonté humaine, parce qu'ils n'admettoient en lui qu'une seule volonté, savoir la divine. Voilà sans doute une *opinion abominable*, qui nie en Jésus-Christ ce qu'il y a de plus essentiel à l'humanité, je veux dire une volonté humaine.

En vérité, quel rapport y a-t-il de cette hérésie avec la saine théologie, qui reconnoît en Jésus-Christ deux volontés, mais qui y reconnoît aussi certains mouvemens de la partie inférieure indélibérés en eux-mêmes, quoiqu'ils soient déterminés par le commandement très-délibéré de la volonté du Sauveur.

Pour les mouvemens indélibérés d'un amour naturel de nous-mêmes qui sont dans la partie inférieure, et que nous venons de voir en Jésus-Christ commandés par la supérieure, ils ne dérogent en rien à la perfection, et je n'ai garde de vouloir qu'ils soient retranchés.

XIIe OBJECTION.

Voici vos paroles; Monseigneur (1) : « Quand on » a voulu expliquer le sacrifice absolu, on en a posé

(1) *Préf.* n. 15 : p. 540.

» le fondement sur la croyance certaine que le cas » impossible devenoit réel, et que la perte du salut » étoit effective. Ainsi les deux sacrifices, le condition- » nel et l'absolu, ont le même objet. C'est de part et » d'autre le salut qu'on sacrifie. Voilà ce qu'il fau- » droit dire, à parler naturellement. On ne le peut, » on ne l'ose, etc. »

Cette accusation est affreuse. Vous m'accusez d'avoir enseigné le désespoir, et de n'oser le dire; d'insinuer l'impiété, et de la désavouer ensuite, pour la couvrir avec hypocrisie. Voilà sans doute un endroit où il faudroit m'accabler par mes propres paroles. Vous dites que je pose *le fondement sur la croyance certaine que le cas impossible devient réel*; et moi je dis seulement de l'ame peinée (1), que *le cas impossible lui paroît possible et actuellement réel, dans le trouble et l'obscurcissement où elle se trouve.* Quelle comparaison y a-t-il entre ces deux choses; qu'un cas soit *cru certainement devenu réel*, ou bien qu'il *paroisse possible et actuellement réel dans* une disposition *de trouble et d'obscurcissement?* Vous nommez la croyance *certaine;* et je la nomme *apparente, et non intime*. Qui dit qu'une chose *paroît* telle dans un état de *trouble et d'obscurcissement*, ne dit tout au plus qu'une pensée confuse et incertaine. Mais c'est ce qui ne vous contente pas. Le terme d'*invincible*, dont je me sers, marque seulement que c'est une impression de l'imagination dont on ne se peut alors délivrer : Vous ajoutez une *croyance certaine*. Qui dit *apparente*, dit *imaginaire :* qui dit *non intime*, exclut un vrai jugement. N'importe, vous

(1) *Max*. p. 90.

voulez une *croyance* qui aille jusqu'à la certitude. Le cas dont il s'agit n'est pas celui de l'ame juste privée de la béatitude céleste, mais celui d'une ame qui s'imagine être couverte *de la lèpre du péché* (1), etc. Tout est donc fautif dans cette terrible accusation. Citation de mes paroles, raisonnement sur la supposition, conséquences que vous en tirez. A tout cela, Monseigneur, je dis avec amertume : *Videat Deus* ; mais je suis bien éloigné d'ajouter : *et requirat*.

XIIIe OBJECTION.

En m'accusant d'exclure, comme les Béguards, Jésus-Christ de la contemplation, vous dites que je l'exclus de la contemplation volontaire. *Cette vue abstraite et illimitée de la divinité est*, dites-vous (2), la seule *volontaire*. Ce dernier mot est mis en lettres italiques comme étant de moi. J'ai dit que la contemplation quand elle est *négative* ne s'occupe volontairement que de l'idée de la divinité. Vous avez supprimé, comme je l'ai fait voir dans ma troisième lettre, le terme de *négative*. Par là vous me faites dire du genre ce que je n'ai dit que de l'espèce. Vous concluez que selon moi nulle contemplation ne s'occupe volontairement de Jésus-Christ, parce que je l'ai dit de la seule espèce appelée *négative*. Par là vous m'attribuez ce principe général, que la contemplation sur la divinité est la seule volontaire. Vous marquez *volontaire* en italique, comme s'il étoit de mon livre. Cette imputation contraire à mon texte n'a pour fondement que la suppression que vous avez faite du terme de *négative*. Est-ce ainsi, Monsei-

(1) *Max.* p. 88. — (2) *Préf.* p. LXVI et LXVII.

gneur; qu'un évêque doit écrire contre son confrère? Est-ce ainsi que vous avez tant de regret à me condamner, mais que vous le faites parce que vous y êtes obligé *à peine de trahir la vérité* (1)?

XIVe OBJECTION.

Voici vos paroles sur le même sujet (2) : « Voyons » maintenant les excuses de l'*Instruction pastorale*. » Elle dit premièrement que ces privations ne sont pas » réelles. Mais c'est là une explication directement » contraire au texte, où il paroît clairement que » l'ame n'est plus occupée de la vue distincte de Jé- » sus-Christ, et de la foi qui le rend présent. C'est » donc là une de ces sortes de dénégations qui ser- » vent à la conviction d'un coupable, où le déni d'un » fait évident marque seulement le reproche de la » conscience. »

Je laisse à juger au lecteur de tout ce qu'il y a d'affreux dans ces expressions, et pour toute réponse je prie Dieu qu'il vous les pardonne. Mais venons au fait sans passion. Vous faites entendre au lecteur que cette explication des privations est venue après coup, et qu'elle n'est que de ma *Lettre pastorale*. Vous allez bien plus loin; car vous ne craignez pas d'assurer qu'elle est clairement contraire à mon livre. Ouvrez et lisez, Monseigneur, les deux dernières lignes de la page 195 du livre de l'*Explication des Maximes des Saints* : « Mais toutes ces pertes ne sont » qu'apparentes et passagères. » Vous donnez comme un adoucissement mis après coup dans ma *Lettre pastorale*, ce qui est précisément dans mon livre même.

(1) *Préf.* p. XVI. — (2) Ibid. p. LIX.

Vous ne dites pas qu'il est dans le livre, vous faites entendre qu'il n'est que dans la *Lettre pastorale*. Dire que ces pertes *ne sont pas réelles*, ou qu'elles ne sont qu'*apparentes*, n'est-ce pas dire précisément la même chose ? L'une de ces expressions est de mon livre, l'autre de mon *Instruction pastorale*. Faut-il, Monseigneur, que vous me contraigniez si souvent de montrer la passion qui vous empêche de voir ce qui est sous vos yeux ? J'aime encore mieux vous accuser de cet excès de prévention, que de vous reprocher que « le déni d'un fait évident est une de ces sortes » de dénégations qui servent à la conviction d'un » coupable. »

XV° OBJECTION.

Voici une erreur que vous aviez besoin de m'imputer pour rendre votre accusation concluante. « On » nie, dites-vous (1), que ces actes réfléchis soient » intimes. » Vous ajoutez par exclamation : « Toutes » erreurs capitales ! » Vous voulez faire entendre qu'une *persuasion réfléchie* ne peut être qu'intime, que les réflexions sont les opérations les plus intimes de l'ame, et qu'ainsi j'ai eu tort de supposer que la *persuasion réfléchie* de l'ame peinée sur sa réprobation n'est pas *du fond intime de la conscience*. Mais où ai-je dit que les actes réfléchis ne peuvent de leur nature appartenir à l'opération intime de l'ame ? Vous citez les pages 87, 89 et 90 de mon livre. Dans la p. 87, je dis que la *persuasion réfléchie*, dont il s'agit en cet endroit, *n'est pas le fond intime de la conscience*. J'ai déjà expliqué à fond comment cette persuasion

(1) *Préf.* n. 64 : p. 590.

réfléchie n'est ni ne peut être dans mon livre un acte réfléchi, mais seulement une pure imagination que les réflexions causent par accident (1), en ce que les actes de vertus leur échappent par leur extrême simplicité. De plus, quand même (ce qui n'est pas) ce seroit un acte réfléchi, doit-on dire que tout acte réfléchi soit nécessairement une persuasion *du fond intime de la conscience?* Ne peut-on pas quelquefois réfléchir, c'est-à-dire apercevoir sa propre pensée, sans former par cet acte un vrai jugement qui soit du fond intime de la conscience? Dans la page 88, que vous ne citez pas, je dis que les actes réels d'amour et des autres vertus, par leur extrême simplicité, échappent *aux réflexions* de l'ame troublée. Est-ce dire que les actes réfléchis ne peuvent être intimes? J'ajoute, dans la page 89, que cette ame *ne voit par réflexion que le mal apparent, etc.* Tout cela marque que les réflexions scrupuleuses de ce temps de trouble ne vont point jusqu'à former un jugement intime et arrêté. Mais tout cela ne signifie nullement que les actes réfléchis par leur nature ne puissent pas être de l'opération intime de l'ame. Enfin je dis, dans la page 91, que « l'ame ne perd jamais » dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses » actes directs et intimes, l'espérance parfaite, qui » est le désir désintéressé des promesses. » Cet endroit signifie que les actes directs, dont je parle, sont intimes. Mais il ne dit pas qu'il n'y ait rien d'intime dans l'ame que ces actes directs, et que les actes réfléchis ne soient aussi fort souvent des actes très-intimes. Quand je dis que les Français sont euro-

(1) *Max.* p. 88.

péans, je ne dis pas qu'il n'y ait d'Européans que les Français. En cet endroit j'ai voulu exprimer ce qui est constant selon tous les saints, et que vous ne pouvez vous-même nier, qui est que l'ame troublée cherche alors en vain par ses réflexions les vertus qu'elle pratique. Si elle les apercevoit par ses réflexions, elle ne seroit pas troublée. Mais dis-je que par ses actes réfléchis, auxquels ses vertus échappent, elle forme un jugement intime de sa réprobation? Nullement. Je dis souvent tout le contraire. Mais dis-je en général des actes réfléchis qu'ils ne sont jamais intimes, et que l'opération intime n'appartient qu'aux seuls actes directs? C'est ce que le texte de mon livre ne donne pas même le moindre prétexte de soupçonner. Que deviennent donc *toutes* ces *erreurs capitales*, dont vous voulez que le lecteur frémisse? Jugez donc, Monseigneur, de vos paroles, que voici (1) : « Lisez avec un peu d'atten- » tion (je ne la demande que très-médiocre) ce qui » est écrit dans la préface de ce livre, à l'endroit » cité à la marge; et s'il vous reste le moindre doute, » ne me pardonnez jamais la témérité de vous avoir » promis de les lever tous. »

XVIe OBJECTION.

Vous me reprochez (2) d'avoir dit *qu'on ne veut plus les vertus pour soi ;* et vous ajoutez : *Mais pour qui les veut-on donc ?* Encore est-ce quelque chose que vous ayez enfin un peu d'égard à mon *errata*, malgré lequel vous aviez supprimé dans la *Décla-*

(1) *Avertiss.* n. 3 : tom. XXVIII, p. 346. — (2) *Préf.* n. 65 : p. 591.

ration ces termes, *pour soi*. Mais pourquoi employer cette dérision contre une expression fondée sur celle de l'Apôtre : *je vis, mais ce n'est pas moi. Vivo, jam non ego.* On diroit, selon vous : Il vit, mais ce n'est pas lui qui vit; qui est donc celui qui vit? C'est dans ce sens que sainte Catherine de Gênes parloit ainsi (1) : « Je dis en moi-même : Ce mien moi est » Dieu, et je ne me reconnois être autre chose que » mon Dieu..... Je ne sais quelle chose c'est que » moi, ni mien, ni plaisir, ni bien, ni force, ni fer- » meté, ni même béatitude. » C'est dans ce même sens que le père Surin, approuvé par vous, disoit (2) : « L'homme dit naturellement moi, moi, etc. » Il dit dans son centre : Dieu, Dieu par la trans- » formation. » C'est dans ce même sens que saint Bernard rejette *la propriété*, et qu'il veut que l'ame parfaite ne désire plus *rien comme sien, ni félicité, ni gloire. Neque enim suum aliquid, non felicitatem, non gloriam, non aliud quidquam, tanquam privato sui amore desiderat anima quæ ejusmodi est* (3). N'entend-on pas, dans ces expressions des saints, ce que c'est que ne vouloir rien *pour soi* comme *propre?* Mais vous, Monseigneur, qui traitez avec tant de mépris cette propriété dont parlent les saints, demanderez-vous aussi à saint Bernard ce qu'il veut dire quand il assure que l'ame parfaite *ne veut ni félicité ni gloire comme sienne?* Lui direz-vous : De qui veut-elle donc le salut, si elle ne veut pas le sien? Ne sent-on pas, dans cette

(1) Ch. XIV, p. 61, éd. de Douai. — (2) *Catéch. spir.* tom. II, part. V, ch. VII, p. 292. — (3) *De dilig. Deo*, cap. IX, *Serm.* VIII *de diversis* : jam cit.

application à saint Bernard, l'indécence de cette équivoque moqueuse ?

XVIIe OBJECTION.

Vous m'avez d'abord accusé, dans la *Déclaration*, d'avoir retranché *la pratique des vertus;* mais vous avez enfin senti, Monseigneur, combien cette accusation est insoutenable. Vous avez voulu rapporter mes paroles telles qu'elles sont ; et vous vous retranchez à assurer que j'ai dit que « les saints mys- » tiques ont exclu de cet état les pratiques de » vertu (1). » Mais le lecteur n'a qu'à lire pour voir que cette accusation réformée est encore une altération manifeste de mes paroles. J'ai défini, dans la page 252, ce que les mystiques nomment des *pratiques*, en les appelant, « un certain arrangement » de formules pour s'en rendre un témoignage inté- » ressé; » et je dis immédiatement après, que « c'est » ce que les saints mystiques ont voulu dire quand » ils ont exclu de cet état les pratiques de vertu. » Je ne leur attribue donc pas le dogme d'exclure les pratiques de vertu. Mais, supposant leurs expressions, qui sont très-fortes, je me contente de les expliquer dans ce sens innocent du retranchement des simples *formules arrangées*. Falloit-il faire entendre en termes absolus, que j'impute aux saints d'exclure *les pratiques de vertu?* Et ne falloit-il pas au contraire faire entendre que je ne fais que marquer le sens véritable de leurs expressions, qui est de ne retrancher qu'un arrangement de formules ?

(1) 1er *Ecrit*, n. 3 : p. 391.

XVIIIe OBJECTION.

Vous voulez réfuter cet endroit de ma *Lettre pastorale*, où je dis que tous les fidèles sont appelés à la perfection, mais qu'ils ne sont pas tous appelés aux mêmes exercices, et aux mêmes pratiques du plus parfait amour. C'est, selon vous (1), *une manifeste contradiction*. Voici votre preuve : « Si tous sont appelés à la perfection, tous doivent être appelés à son exercice. » Mais ne voyez-vous pas qu'il y a divers exercices de la perfection? La contemplation est un exercice de la perfection, mais non pas le seul exercice ; tous n'y sont pas appelés. Tout de même le célibat et la vie religieuse, sont des exercices de perfection, mais non pas les seuls exercices : aussi tous n'y sont-ils pas appelés. Il y a même des exercices de perfection, auxquels il ne faut point encore appliquer les ames foibles, quoiqu'elles soient appelées à la perfection par la vocation générale du christianisme, parce qu'elles n'y sont pas encore prochainement disposées. Faut-il prendre tant d'autorité, et parler d'un ton si affirmatif, pour dire des choses si peu concluantes?

XIXe OBJECTION.

Après avoir tant remarqué que l'intérêt propre que je permets de sacrifier à Dieu est éternel, vous concluez que ce sacrifice est un consentement à la réprobation, « puisqu'on ôte toute ressource et toute » espérance pour l'intérêt propre éternel, qui ne peut » être que le salut (2). » Mais outre que *l'intérêt éter-*

(1) *Préf.* n. 66 : p. 593. — (2) Ibid. n. 13 : p. 537.

nel n'est point le salut, comme je l'ai déjà montré, pourquoi, Monseigneur, faites-vous entendre, en me citant, page 73, que *j'ôte toute ressource et toute espérance pour l'intérêt propre éternel*, puisque je dis seulement que « Dieu jaloux veut purifier l'amour » en ne lui faisant voir aucune ressource ni aucune » espérance pour son intérêt propre même éter- » nel. » Combien y a-t-il de différence entre *ôter* réellement une *ressource* et une *espérance*, ou bien ne la faire pas voir? Le Chrétien, dans les temps de trouble, ne perd pas *l'espérance*; elle ne lui est pas *ôtée* : mais Dieu ne la lui fait pas voir, et c'est ce qui fait sa peine intérieure. Autant qu'il est vrai que le Chrétien ne voit point alors son espérance, autant est-il faux qu'elle lui soit ôtée.

XXe OBJECTION.

Voici vos paroles sur la vie de saint François de Sales (1) : « Il faut bien se garder de croire, lorsque » j'ai dit que le saint portoit dans son cœur comme » une réponse de mort, que je l'entende d'une ré- » ponse de réprobation. C'est que le saint étoit en » effet à la mort, comme parle son historien. » Pourquoi donc avez-vous commencé cet endroit de votre livre (2) par dire que « le saint a porté dans sa jeunesse » un assez long temps une impression de réprobation, » qui a donné lieu à ces désirs d'aimer Dieu pour sa » bonté propre, quand par impossible il ne resteroit » à celui qui l'aime aucune espérance de le posséder. » Vous ajoutez que « ce mystère, qui ne paroît que

(1) *IIIe Ecrit*, n. 22 : p. 467. — (2) *Inst. sur les Et. d'orais.* liv. IX, n. 3 : tom. XXVII, p. 353.

» confusément dans ses lettres, nous est développé » dans sa vie, où dans les frayeurs de l'enfer dont il » étoit saisi, etc. » *L'impression de réprobation*, et le saisissement *des frayeurs de l'enfer* sont la même chose. Il est vrai qu'il étoit malade et qu'on croyoit qu'il mourroit. Mais c'est *l'enfer* et *l'impression de réprobation* dont il étoit occupé. Il s'agissoit d'une autre vie que de celle du corps. Alors « il fallut dans » les dernières presses d'un si rude tourment en venir » à cette terrible résolution, que puisqu'en l'autre vie » il devoit être privé pour jamais de voir et d'aimer » un Dieu si digne d'être aimé, il vouloit au moins, » pendant qu'il vivoit sur la terre, faire tout son possi- » ble pour l'aimer de toutes les forces de son ame, et » dans toute l'étendue de ses affections. » *C'est cette* privation pour jamais de voir et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé, qu'il supposoit, et qui tira de lui cette si *terrible résolution*. Aussi ajoutez-vous, Monseigneur, tout de suite sur cette *privation pour jamais*, et sur cette *terrible résolution* : « On voit qu'il » portoit dans son cœur comme une *réponse de mort* » assurée ; et ce qui étoit possible, qu'après avoir aimé » toute sa vie, il supposoit qu'il n'aimeroit plus dans » l'éternité. » Voilà donc ces paroles, *comme une réponse de mort assurée*, qui suivent la supposition d'être *privé pour jamais de voir et d'aimer Dieu*, qui est encore immédiatement suivie de cette même supposition *de n'aimer plus dans l'éternité*. La *réponse* étoit *de mort*, et *de mort assurée*. Elle lui faisoit supposer *qu'il n'aimeroit plus* Dieu *dans l'éternité*; elle lui inspiroit une *terrible résolution*. Le lecteur jugera, Monseigneur, si vous avez voulu entendre

par cette *réponse de mort assurée l'impression de réprobation*, ou seulement la persuasion du saint qu'il ne guériroit point de sa maladie. Il jugera aussi par cet exemple des autres choses où l'excès de la prévention vous ôte toute exactitude. Vous en manquez, lors même que vous parlez ainsi (1) : « Je ne » fais que prêter à la vérité les expressions qu'elle » demande ; et touché, comme saint Paul, de la » crainte d'altérer la sainte parole, je parle avec » sincérité, je parle comme de la part de Dieu, » devant Dieu et en Jésus-Christ. » C'est dans ce même endroit où vous dites : « Conférons les ter» mes. » Je le veux : conférons-les, Monseigneur. Voici comment vous les rapportez : « L'ame, a-t-il » dit, est invinciblement persuadée qu'elle est jus» tement réprouvée de Dieu. » Voici mes paroles véritables, dans l'endroit que vous citez, page 87 : « Alors une ame peut être invinciblement persuadée » d'une persuasion réfléchie, *et qui n'est pas le » fond intime de la conscience*, qu'elle est juste» ment réprouvée de Dieu. » Pourquoi retranchez-vous ces mots : *et qui n'est pas du fond intime de la conscience?* Est-ce ainsi que vous êtes *touché comme saint Paul de la crainte d'altérer la sainte parole*, que vous parlez *avec sincérité, comme de la part de Dieu, devant Dieu, et en Jésus-Christ?* Saint Paul auroit-il retranché des mots essentiels qui changent toute la signification d'un texte, pour convaincre un auteur d'impiété et de blasphême?

Il y a un grand nombre d'endroits à peu près semblables dans votre dernier ouvrage, qu'il est

(1) *Préf.* n. 18 : p. 543.

facile de vérifier, et que je voudrois bien pouvoir laisser ignorer au public. Si je n'y réponds pas ici en détail, c'est que j'y ai déjà amplement répondu dans ma *Réponse à la Déclaration* et au *Sommaire*. J'excuse, Monseigneur, volontiers tous vos mécomptes, quoique rien ne soit excusable dans un auteur qui, loin d'excuser les autres, ne leur fait justice sur rien, et qui donne toutes ses preuves les moins solides pour des décisions foudroyantes. J'aurois encore à me plaindre de deux choses qui sont fréquentes dans votre livre. La première est que vous laissez entendre que la condamnation de certaines erreurs, est, dans ma *Lettre pastorale*, comme une rétractation tacite de mon livre; au lieu que le lecteur trouvera ces mêmes erreurs aussi fortement condamnées dans mon premier livre, que dans ma *Lettre postorale* même. La seconde est que quand j'ai cité des paroles d'un auteur, qui sont décisives pour mon systême, au lieu d'y répondre précisément, vous m'accusez d'avoir omis d'autres endroits, où ce même auteur établit l'espérance. Mais comme personne ne soutient plus clairement que moi la nécessité indispensable d'espérer, je n'ai aucun besoin de traiter ces passages, qui ne font rien contre mon systême. C'est vous, Monseigneur, qui éludez les paroles de ces auteurs, en voulant toujours jeter la question dans la nécessité d'espérer, que j'établis autant que vous.

Je ne puis finir sans vous représenter la vivacité de votre style en parlant de ma *Réponse à* votre *Sommaire*. Voici vos paroles sur votre confrère, qui vous a toujours aimé et respecté singulièrement :

« Ses amis répandent partout que c'est un livre vic-
» torieux, et qu'il y remporte sur moi de grands
» avantages : nous verrons (1). » Non, Monseigneur, je ne veux rien voir que votre triomphe, et ma confusion, si Dieu en doit être glorifié. A Dieu ne plaise que je cherche jamais aucune victoire contre personne, et encore moins contre vous! Je vous cède tout pour la science, pour le génie, pour tout ce qui peut mériter de l'estime. Je ne voudrois qu'être vaincu par vous, en cas que je me trompe, parce que votre victoire seroit mon instruction. Je ne voudrois que finir le scandale, en vous montrant la pureté de ma foi, si je ne me trompe pas. Il n'est donc pas question de dire : *Nous verrons*. Pour moi je ne veux voir que la vérité et la paix : la vérité qui doit éclairer les pasteurs, et la paix qui doit les réunir. Vous vous récriez (2) : « Un Chrétien, un évêque, un
» homme a-t-il tant de peine à s'humilier? » Le lecteur jugera de la véhémence de cette figure. Quoi! Monseigneur, vous trouvez mauvais qu'un évêque ne veuille point avouer, contre sa conscience, qu'il a enseigné l'impiété, après avoir démontré par son livre qu'il ne pourroit avoir enseigné ces blasphêmes tant de fois détestés dans son livre même, sans avoir extravagué d'un bout à l'autre? Ne vaudroit-il pas mieux que vous reconnussiez enfin que votre zèle a été un peu précipité en attaquant ce livre? Souffrez que je vous dise à mon tour : *Un Chrétien, un évêque, un homme a-t-il tant de peine* à avouer un zèle précipité, que l'histoire de l'Eglise nous montre en plusieurs grands saints, et même dans des Pères de l'Eglise !

(1) *Avert.* n. 4 : p. 347. — (2) *Préf.* n. 49 : p. 574.

Vous dites (1) : « La nouvelle spiritualité accable » l'Eglise de lettres éblouissantes, d'instructions » pastorales, de réponses pleines d'erreur. » De quel droit vous appelez-vous vous-même l'Eglise? Elle n'a point parlé jusqu'ici, et c'est vous qui voulez parler avant elle. Ce n'est pas *la nouvelle spiritualité*, mais l'ancienne que je veux soutenir. Je ne crains pas de vous dire ce que vous avez dit contre moi dans votre premier livre : *L'Eglise est attentive* pour ne laisser point prévaloir la doctrine que vous voulez répandre. Vous attaquez ouvertement la prééminence de la charité sur l'espérance. Vous traitez de *pieux excès* contre l'essence de l'amour les souhaits de saint Paul et de Moïse. Vous faites passer pour *d'amoureuses extravagances* les sacrifices conditionnels faits *par tout ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise*. Vous anéantissez les actes de parfaite contrition, où l'on s'afflige de son péché, non pour la béatitude qu'on désire, mais pour la justice qu'on aime en elle-même. Vous ébranlez la liberté de Dieu dans sa promesse gratuite de donner aux fidèles la béatitude éternelle qui ne leur étoit pas due en rigueur, en supposant toujours que cette béatitude est *la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte ;* que Dieu ne seroit pas aimable sans elle ; et que c'est une chose qu'on ne peut jamais arracher d'aucun acte humain, parce que la nature l'a attachée au cœur de l'homme. Vous ne laissez aucun milieu réel entre les vertus surnaturelles, et les actes vicieux. Il n'y a entre votre charité confondue avec l'espérance, et la cupi-

(1) *Avertis.* n. 13 : p. 361.

dité vicieuse, nul acte innocent. Enfin vous blessez la liberté même des hommes dans l'oraison passive, en disant que c'est une absolue impuissance d'user du libre arbitre pour les actes discursifs, pour les actes sensibles, et pour tous les autres qu'il plaît à Dieu de supprimer. Ecoutera-t-on ces nouveautés sans s'y opposer ? N'osera-t-on ni parler ni écrire ? Mais qui est-ce qui a écrit le premier ? qui est-ce qui a commencé le scandale ? qui est-ce qui a écrit avec un zèle amer ? Vous vous irritez de ce que je ne me tais pas, quand vous faites contre ma foi les accusations les plus atroces et les plus mal fondées ; et vous ne cessez de me déchirer, sans attendre que l'Eglise décide après ma soumission sans réserve. Je serai toujours, etc.

CINQUIÈME LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

À MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

EN RÉPONSE

AUX *DIVERS ÉCRITS* OU *MÉMOIRES*

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

CINQUIÈME LETTRE

EN RÉPONSE

AUX *DIVERS ÉCRITS* OU *MÉMOIRES*

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

XPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

MONSEIGNEUR,

IL est temps d'examiner les passages de saint Franois de Sales, sur lesquels vous attaquez ma bonne i. Pour juger équitablement de la citation de ces assages, il ne faut jamais perdre de vue l'usage que en ai voulu faire. Il est évident que je n'en ai emloyé aucun que pour exclure l'intérêt propre de la ie des ames parfaites. Les endroits où je cite le saint, marquent expressément. De plus tout le système u livre ne va qu'à retrancher du cinquième état 'amour (1), l'intérêt propre qui reste encore dans quatrième. C'est ce qui est répété cent fois dans n si court ouvrage, et qui en fait toute la conclu- ion (2). Il ne reste qu'à bien examiner le vrai sens e l'intérêt propre dans mon livre. Si j'ai voulu par

(1) *Max. des Saints*, p. 57. — (2) Ibid. p. 12, 13, 15, 23, 24, 5, 26, 31, 40, 41, 44, 45, 46, 48, 50, 52, 54, 57, 268, 270, 71, 272.

ce terme exclure le désir du salut, je n'ai pu citer aucun passage du saint qu'à contre-sens; car un si grand saint a été bien éloigné d'enseigner le désespoir. En ce cas, il n'y auroit rien de trop fort dans vos expressions contre moi. Les voici, Monseigneur: « Ces paroles impies autant que barbares, de *per-» suasion invincible*, de *sacrifice absolu*, *d'acquies-» cement simple* à sa damnation, ne sortent jamais de » sa bouche (1). » Mais si l'intérêt propre n'est dans mon livre, comme je l'ai montré clairement, qu'une mercenarité ou propriété d'intérêt, en un mot, une affection naturelle et imparfaite pour la récompense, *ces paroles impies autant que barbares* ne sont jamais sorties de ma bouche, non plus que de celle du saint. C'est vous qui avez à vous reprocher d'avoir imputé à votre confrère le sacrifice absolu du salut, lorsqu'il ne parle que de celui d'une imperfection que les Pères retranchent. Vous joignez même au terme *d'acquiescement simple* le mot odieux de *damnation*, qui n'est en aucun endroit de mon livre. Je m'y suis servi de celui de *juste condamnation* (2), en ajoutant aussitôt, que le directeur ne doit pas laisser croire à cette ame qu'elle soit réprouvée. Le terme de *damnation* ne peut jamais signifier, dans notre langue, que le décret de l'éternelle réprobation, et c'est celui-là précisément sur lequel vous voulez, contre mes paroles expresses, que je fasse tomber l'acquiescement. Pour la *juste condamnation* que je distingue de la réprobation, et à laquelle je dis qu'on peut acquiescer, elle convient à tous les pécheurs.

(1) IIIe *Ecrit*, n. 16 : Œuvr. de Boss. tom. XXVIII, p. 461.
(2) *Max*. p. 92.

Dieu souverainement juste condamne toujours par sa justice éternelle tout homme qui viole sa loi. Mais il ne le damne pas; car il peut encore lui donner sa grâce pour se convertir. Le pécheur doit acquiescer *à sa juste condamnation*, en reconnoissant qu'il mérite la peine éternelle. Mais il ne doit jamais acquiescer *à sa damnation* qui est le décret immuable de sa réprobation consommée; puisqu'au contraire il doit toujours désirer la grâce, et la miséricorde, comme je l'ai dit (1). Ainsi en mettant le mot de *damnation* en la place de celui de *condamnation*, vous changez une vérité très-catholique en un blasphême qui fait horreur. Par là vous rendez mes *paroles autant impies que barbares*. A l'égard de l'intérêt propre pris dans le sens d'une imperfection naturelle, nous allons voir si j'ai eu tort de dire que notre saint l'exclut de l'état des parfaits.

Ier PASSAGE.

II. « L'ame qui n'aimeroit Dieu que pour l'amour » d'elle-même, établissant la fin de l'amour qu'elle » porte à Dieu en sa propre commodité, hélas! elle » commettroit un extrême sacrilége..... L'ame qui » n'aime Dieu que pour l'amour d'elle-même, elle » s'aime comme elle devroit aimer Dieu, et elle aime » Dieu comme elle devroit s'aimer elle-même. C'est » comme qui diroit : L'amour que je me porte est la » fin pour laquelle j'aime Dieu, en sorte que l'amour » de Dieu soit dépendant, subalterne et inférieur à » l'amour propre :..... ce qui est une impiété non

(1) *Max*. p. 92, 93, 112.

» pareille (1). » Ce passage, qui regarde l'amour de pure concupiscence, ne peut souffrir aucune difficulté. Vous ne me reprochez, Monseigneur, que d'avoir voulu que cet amour impie et sacrilége prépare *à la justice*. Mais vous savez que j'ai dit « qu'il n'y » prépare qu'en faisant le contrepoids de nos pas- » sions (2),..... en suspendant par là les passions et » les habitudes, pour mettre en état d'écouter tran- » quillement les paroles de la foi (3),..... que ce ne » peut être un commencement réel de véritable jus- » tice intérieure (4). »

IIe PASSAGE.

« Je ne dis pas toutefois qu'il revienne *tellement* » à nous, qu'il nous fasse aimer Dieu seulement pour » l'amour de nous..... Il y a bien de la différence » entre cette parole : J'aime Dieu pour le bien que » j'en attends ; et celle-ci : Je n'aime Dieu que pour » le bien que j'en attends.

» Le souverain amour n'est qu'en la charité : » mais en l'espérance l'amour est imparfait, parce » qu'il ne tend pas à la bonté infinie, en tant qu'elle » est telle en elle-même, ains en tant qu'elle nous » est telle ;... quoiqu'en vérité nul par ce seul amour » ne puisse ni observer les commandemens, ni avoir » la vie éternelle. C'est chose bien diverse de dire : » J'aime Dieu pour moi ; et de dire : J'aime Dieu » pour l'amour de moi.... L'une est une sainte affec- » tion de l'Epouse,.... l'autre est une impiété (5). »

(1) *Explic. des Max.* p. 3 et 4. *Am. de Dieu*, liv. II, ch. XVII. — (2) *Max.* p. 17. — (3) Ibid. p. 20. — (4) Ibid. p. 18. — (5) *Explic. des Max.* p. 4, 5. *Am. de Dieu*, liv. II, ch. XVII.

On peut m'objecter deux choses sur ce passage : 1° que je n'ai pas dit, comme notre saint, que dans l'espérance *nous aimons souverainement Dieu*, et que l'amour de Dieu *surnage* : 2° que le saint en rejetant de l'espérance un amour de Dieu *pour l'amour de nous-mêmes*, ne rejette qu'un amour vicieux qui rapporteroit Dieu à nous, et que je me sers mal à propos de ce passage, pour rejeter le propre intérêt, qui n'est selon moi qu'un amour innocent de nous-mêmes.

Pour la première objection, je réponds que dans l'acte d'espérance on ne se préfère ni on ne s'égale jamais à Dieu. Autrement cet acte d'une vertu surnaturelle et théologale seroit vicieux. Mais je parle d'un état d'amour, et non d'un acte passager ; et je dis que l'ame qui espère dans l'état de péché mortel, ne préfère point encore en cet état Dieu à soi, et que l'intérêt propre ou amour de soi-même est encore dominant en elle. On ne peut combattre cette vérité qu'en supposant qu'on ne peut espérer qu'en préférant Dieu à soi, et par conséquent que tout pécheur qui n'a point encore l'amour de préférence pour Dieu ne sauroit espérer en lui.

Pour la seconde objection, je dis que saint François de Sales veut montrer qu'on peut espérer les dons de Dieu sans les rapporter à soi par un amour naturel de soi-même. Il approuve qu'on dise : *J'aime Dieu pour moi.* Il ne veut pas qu'on dise : *J'aime Dieu pour l'amour de moi.* Voilà un amour naturel de nous-mêmes par rapport aux promesses, que le saint veut exclure. Je l'exclus comme lui. Quand cet amour naturel s'arrête en nous comme à la fin

dernière, il est vicieux et déréglé. Quand il est soumis à l'amour de préférence pour Dieu, il est innocent, et ne laisse pas de pouvoir être exclu de la vie des parfaits, où l'ame ne laisse d'ordinaire de place qu'aux actes surnaturels des vertus. Mais enfin, supposé même que j'aie employé, pour exclure l'intérêt propre, des paroles du saint qui regardent un amour propre vicieux, il n'en sera que plus vrai de dire que j'ai pris en cet endroit l'intérêt propre pour quelque chose de très-imparfait, et de très-différent du salut, qui est Dieu même en tant que bon pour nous.

III[e] PASSAGE.

IV. « La pureté de l'amour consiste à ne rien » vouloir pour soi, à n'envisager que le bon plaisir » de Dieu, pour lequel on seroit prêt à préférer les » peines éternelles à la gloire (1). »

J'ai déclaré, dès le commencement, à tout le monde que ces paroles et quelques autres avoient été mises en mon absence en lettres italiques comme des passages du saint auteur. Mais si elles n'y sont pas en termes formels, du moins on les y trouve par un grand nombre d'équivalens manifestes. Ces paroles renferment trois membres. Examinons-les, Monseigneur, l'un après l'autre.

1° Quand je dis : *La pureté de l'amour consiste à ne vouloir rien pour soi*, personne ne peut équitablement m'accuser de retrancher les désirs des dons de Dieu pour nous; car dans les lignes immédiatement précédentes, j'assure, par les paroles du saint,

(1) *Expl. des Max.* p. 12.

que

que *vouloir Dieu pour soi, est une sainte affection de l'Epouse*. Je ne veux donc retrancher que le désir de Dieu *pour l'amour de soi*, que le saint a retranché avant moi. Cette expression se réduit à dire qu'on ne cherche son salut que par conformité au bon plaisir divin qui nous le promet gratuitement, sans nous le devoir en rigueur. C'est la propriété que je retranche après le saint, et dans le même sens que saint Bernard quand il assure que l'ame parfaite *ne désire rien comme sien, ni béatitude, ni gloire* (1).

2° Quand je dis : *A n'envisager que le bon plaisir de Dieu*, ce bon plaisir qu'on envisage seul, loin d'exclure le salut, le renferme toujours évidemment. Ce n'est que dans ce bon plaisir que le salut se trouve, puisqu'il n'est fondé que sur le bon plaisir ou volonté gratuite de Dieu pour nous le donner, sans nous le devoir en rigueur.

3° Quand j'ajoute : *Pour lequel on seroit prêt de préférer les peines éternelles à la gloire*, je ne fais dire au saint que ce qu'il dit bien plus fortement lui-même. Ecoutons-le (2) : « La résignation pré-
» fère la volonté de Dieu à toutes choses : mais elle
» ne laisse pas d'aimer beaucoup d'autres choses
» outre la volonté de Dieu. Or l'indifférence est au-
» dessus de la résignation, car elle n'aime rien sinon
» pour l'amour de la volonté de Dieu..... *Il n'y a
» que la volonté de Dieu qui puisse donner le contre-
» poids à leurs cœurs*. Le paradis n'est point plus
» aimable que les misères de ce monde, si le bon

(1) *Serm.* VIII *de diversis*, jam. cit. — (2) *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. IV.

» plaisir divin est également là et ici. Les travaux » leur sont un paradis, si la volonté de Dieu se » trouve en iceux; et le paradis un travail, si la vo- » lonté de Dieu n'y est pas..... Le cœur indifférent » est comme une boule de cire entre les mains de » son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les » impressions du bon plaisir éternel. *Un cœur sans* » *choix également disposé* à tout, *sans aucun autre* » *objet de sa volonté que la volonté de son Dieu,* » *ne met point son amour ès choses que Dieu veut,* » *ains en la volonté de Dieu qui le veut.....* En » somme, le bon plaisir de Dieu est le souverain » objet de l'ame indifférente. Partout où elle le voit, » elle court à l'odeur de ses parfums, et cherche » toujours l'endroit où il y en a le plus, *sans considé-* » *ration d'aucune autre chose.* Il est conduit par sa » divine volonté, comme par un lien très-aimable, » et partout où elle va, il la suit. Il aimeroit mieux » l'enfer, avec la volonté de Dieu, que le paradis » sans la volonté de Dieu. *Oui même il y préféreroit* » *l'enfer au paradis, s'il savoit qu'en celui-là il y* » *eût un peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci;* » en sorte que si, par imagination de chose impos- » sible, il savoit que sa damnation *fût* un *peu plus* » *agréable* à Dieu que sa salvation, il quitteroit sa » salvation et courroit à sa damnation. »

I. Vous voyez, Monseigneur, que c'est dans le seul bon plaisir ou volonté gratuite de Dieu qu'il faut envisager le salut; que c'est ce bon plaisir seul qui donne *le contrepoids* aux cœurs indifférens. *Un peu plus* du bon plaisir divin nous feroit *préférer l'enfer au paradis,* c'est-à-dire la privation de la gloire cé-

leste à la possession de cette gloire. En cet endroit le saint entend par le *paradis* la béatitude surnaturelle, qui ne nous étoit pas due en rigueur indépendamment de la promesse. Il regarde cette béatitude comme quelque chose qui dit plus que l'amour de Dieu. Si Dieu ne nous avoit point accordé gratuitement cette béatitude, nous aurions dû l'aimer, sans le voir intuitivement, et sans être dans le transport éternel accompagné de tous les dons du corps et de l'ame. Le saint a donc raison de distinguer, sous le nom de paradis, la béatitude surnaturelle, qui ne nous étoit pas due, d'avec l'amour que nous devons nécessairement en tout état à Dieu. On ne peut avoir la béatitude formelle, sans avoir l'amour, qui en fait partie; mais on peut avoir l'amour sans avoir cette béatitude, qui dit beaucoup plus que l'amour seul. L'expression du saint signifie qu'on aimeroit Dieu, quand même on seroit privé de la vision intuitive et de tous les autres dons surnaturels qui sont joints à l'amour pour composer cette béatitude. C'est dans le même sens qu'il a dit ailleurs (1), que « si l'Epoux n'avoit point de » paradis à donner, il n'en seroit ni moins aimable » ni moins aimé par cette courageuse amante, etc. » Selon vous, Monseigneur, tout au contraire, si Dieu n'avoit pas voulu librement, et sans y être obligé, se rendre béatifiant pour nous, il ne nous seroit pas *la raison d'aimer*. Il n'auroit été en ce cas, qui étoit possible avant les promesses gratuites, ni aimé ni aimable. Dire qu'il eût été aimable, c'est, selon vous, tomber dans de *pieux excès* contre l'essence de l'amour; c'est s'amuser à *d'amoureuses extravagances;*

(1) *Am. de Dieu*, liv. x, ch. v.

c'est une *dévotion..... trop alambiquée ;..... c'est la mettre dans des phrases et dans des pointilles* (1).

Votre unique retranchement, Monseigneur, est de dire que ces désirs sur des suppositions impossibles ne sont que des *velléités*. Mais quand on n'a point d'autre ressource pour expliquer saint Paul, Moïse, et tant de saints de tous les siècles, il faudroit au moins expliquer avec évidence la nature de ces velléités. Loin de le pouvoir faire, vous avez dit tout ce qu'il faut pour anéantir tout ce que ces velléités pourroient avoir de sérieux. Ce ne sont point de vrais désirs ni des commencemens d'aucun désir réel; car on ne peut en aucun sens, comme je l'ai remarqué, ni désirer, ni désirer même de former aucun désir contre *la raison* de désirer et *d'aimer*. Un amour contre la raison d'aimer, un désir contre la raison de désirer, n'a rien ni de volontaire ni d'intelligible. C'est donc, s'il est permis de parler ainsi, un néant absolu de tout désir. C'est une manière de parler vide de tout sens et de toute vérité. C'est une pure contradiction de termes, comme quand je profère ces mots : Je veux ce que je ne veux pas ; ou bien : Je vois une montagne sans vallée. Un tel acte n'est, selon vous-même, qu'une *amoureuse extravagance.... qu'une chose trop alambiquée.....* que des *phrases* et des *pointilles*. Vous concluez ainsi (2) : « Qu'ajoute à » la perfection d'un tel acte l'expression d'une chose » impossible ? Rien qui puisse être réel, rien par » conséquent qui donne l'idée d'une plus haute et » plus effective perfection. » Vos *velléités*, il est vrai,

(1) *Et. d'orais.* liv. x, n. 29 : tom. XXVII, p. 452. — (2) Ibid. n. 19 : p. 425.

tombant sur une chose qu'il est même impossible de désirer et de concevoir, elles n'ajoutent rien de réel aux actes ordinaires, qui, selon vous, ont tous la béatitude pour motif; et il s'ensuit ou que ces velléités ne sont pas des actes, ou qu'elles recherchent autant la béatitude que tous les autres. Elles ne contiennent donc aucun commencement de désir pour se priver de la béatitude. Elles ne sont donc des velléités qu'en paroles fausses et trompeuses. C'est par une si étrange explication, Monseigneur, que vous éludez *ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise* (1). C'est par ces velléités, qui n'ont ni sens ni réalité, que vous expliquez ce que vous nommez vous-même *le sérieux* des actes de saint Paul et de Moïse. Voilà ce que vous soutenez, plutôt que de suivre toute l'Ecole sur la nature de la charité, et que d'avouer que ces grands saints, qui ne vouloient les dons promis gratuitement, qu'à cause que Dieu, qui ne nous les devoit pas, a bien voulu nous les promettre, auroient voulu véritablement l'aimer, quand même il les auroit privés de ces dons distingués de son amour. Je vous laisse le soin de concilier ces velléités imaginaires, et qui ne méritent en rien le nom de velléités, avec notre XXXIII[e] Article d'Issy, où nous avons parlé non de velléités contre la raison d'aimer, mais d'une « soumission et » consentement à la volonté de Dieu, quand même, » par une très-fausse supposition, au lieu des biens » éternels qu'il a promis aux ames justes, il les tien» droit par son bon plaisir dans des tourmens éter» nels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa

(1) *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. IX, n. 4 : p. 357.

» grâce et de son amour. » Alors, Monseigneur, vous distinguiez la béatitude formelle ou le paradis, d'avec l'amour de Dieu; car vous faisiez accepter à une ame la privation des *biens éternels*, et la souffrance des *maux éternels*, sans être privée de la *grâce* et de *l'amour*. Cette *théologie*, qui distingue la béatitude d'avec l'amour, ne vous paroissoit pas encore *sauvage* (1). Mais ce qui est de plus étonnant, c'est que vous réduisiez à des velléités, et à des velléités qui n'ont rien de la nature des velléités mêmes, ce que nous avons reconnu comme une volonté pleinement délibérée. Ecoutez-vous vous-même de grâce, Monseigneur : « Ce qui est un acte » d'abandon parfait et d'un amour pur pratiqué par » des saints, et qui le peut être avec une grâce par» ticulière de Dieu par les ames vraiment par» faites (2). » Cet acte si parfait, si méritoire, et réservé aux plus grands saints, n'est-il qu'une velléité imaginaire qui n'a rien de volontaire ni d'intelligible, et qui se réduit à une pure contradiction de termes, contre la nature des velléités véritables? Pensez-y, Monseigneur; vous n'êtes pas moins contraire à vous-même qu'à notre saint, et vous ne pouvez expliquer sérieusement vos propres paroles, qu'en prenant les siennes à la lettre.

Remarquez encore que saint François de Sales ne forme point ces désirs indépendans de la récompense dans des transports momentanés. Ce sont des maximes qu'il enseigne tranquillement, et qu'il propose aux saintes ames comme les pratiques intérieures

(1) *Préf. sur l'Inst. past.* n. 221 : tom. XXVIII, p. 741. — (2) *Art.* XXXIII *d'Issy*.

de la plus haute perfection. Ce sont des maximes fondées sur un dogme constant, qui est que Dieu n'en seroit pas moins aimable, quand même il n'auroit pas voulu nous donner le paradis ou béatitude surnaturelle qu'il ne nous devoit pas. Ce dogme est dans notre saint comme dans le Catéchisme du concile de Trente. Le catéchisme dit (1) que « Dieu a montré » principalement sa clémence et les richesses de sa » bonté, en ce que, pouvant nous assujettir à servir à » sa gloire sans aucune récompense, il a néanmoins » mieux aimé joindre notre utilité à sa gloire. » Notre saint dit de même : « Il pouvoit, s'il lui eût plu, » exiger très-justement de nous notre obéissance et » service sans nous proposer aucun loyer ni sa- » laire (2). » Ainsi ces sentimens d'amour indépendans de la béatitude, loin d'être des velléités imaginaires et en paroles, contre la raison essentielle d'aimer, dont le seul transport peut excuser l'excès, sont au contraire, selon le principe du Catéchisme et de notre saint, des actes réels et sérieux, fondés sur un dogme inébranlable. Ce sont des actes parfaits par lesquels on rend à Dieu ce qu'on lui doit, et qu'on lui devroit, quand même il ne nous auroit pas promis gratuitement ce qu'il ne devoit point à ses créatures. C'est ainsi qu'il faut entendre à la lettre notre saint, qui dit : « Il préfèreroit l'enfer au » paradis, s'il savoit qu'en celui-là il y eût un peu » plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci. » Ce sentiment, Monseigneur, n'est ni *impie* ni *barbare*. C'est dans ce même esprit que notre saint parle encore ainsi : « Le paradis seroit parmi toutes les peines

(1) Part. III, *Proem. in Decal.* III, 17. — (2) *Am. de Dieu*, liv. XI, ch. VI.

» d'enfer, si l'amour de Dieu y pouvoit être; et si » le feu d'enfer étoit un feu d'amour, il me semble » que ses tourmens seroient désirables (1). » Vous avez avoué (2), Monseigneur, que le *saint évêque.... est tout plein de ces suppositions* qui expriment un amour indépendant de la récompense. Il en est *tout plein* non-seulement pour lui, mais encore pour les ames qu'il conduit, et auxquelles il inspire cet amour tranquillement, et sans aucun transport. Vos velléités ne font donc qu'éluder la doctrine de notre saint; et pendant que vous lui laissez une ombre d'autorité, vous traitez de quiétisme ses maximes de perfection. Il est vrai qu'il veut qu'on ne cesse jamais d'espérer son salut. Mais qui peut en douter sans impiété et sans folie? Mais ajoutez qu'il veut qu'en espérant par conformité au bon plaisir divin, on aime Dieu indépendamment du motif de l'espérance, en sorte qu'on voudroit l'aimer de même, quand il n'y auroit point de paradis à espérer, voilà le véritable esprit de ses livres, et c'est précisément ce que vous voulez qu'on regarde comme la source de l'illusion et du désespoir.

IVe PASSAGE.

V. « La sainte résignation a encore des désirs » propres, mais soumis (3). » On mit en mon absence en lettres italiques ces paroles, qui ne sont pas formellement du saint, mais qui sont sa pure doctrine. Ecoutons-le (4). « La résignation se pratique par » manière d'effort et de soumission. On voudroit bien » vivre en lieu de mourir. Néanmoins, puisque c'est

(1) *Epit.* tom. II, p. 616. — (2) *Et. d'orais.* liv. IX, n. 2 : p. 348. — (3) *Expl. des Max.* p. 22. — (4) *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. III.

» le bon plaisir de Dieu qu'on meure, on acquiesce.
» On voudroit vivre, s'il plaisoit à Dieu. Et de plus
» on voudroit qu'il plût à Dieu de faire vivre..... La ré-
» signation préfère la volonté de Dieu à toutes choses;
» mais elle ne laisse pas d'aimer beaucoup d'autres
» choses outre la volonté de Dieu. Or l'indifférence
» est au-dessus de la résignation, car elle n'aime rien
» sinon pour l'amour de la volonté de Dieu. »

J'ai deux choses à prouver; 1° qu'il y a dans l'état de résignation *des désirs propres;* 2° que ces désirs sont *soumis*. Notre saint dit que dans l'indifférence il n'y a des désirs que *pour l'amour de la volonté de Dieu*. De tels désirs sont des désirs surnaturels, et que la grâce inspire. Au contraire, la résignation est moins parfaite en ce qu'elle a encore des désirs pour *beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu*. L'ame en cet état voudroit que Dieu voulût ce qui lui convient. Voilà sans doute des désirs propres, c'est-à-dire qui viennent de la propre volonté et de la nature. Ils sont très-différens de ceux du cœur indifférent, auquel la seule volonté de Dieu donne *le contrepoids*. Voilà donc *des désirs propres*. J'ajoute qu'ils sont *soumis*, parce que l'ame résignée qui a encore ces désirs *préfère la volonté de Dieu à toutes choses*, et même à celles qu'elle aime *outre la volonté* de Dieu. *La résignation* à l'égard de ces choses *se pratique par manière d'effort et de soumission*. Voilà *des désirs propres, mais soumis*. J'ai répété les mêmes paroles, page 46. Quand un auteur n'a manqué d'exactitude que pour la lettre italique, et non sur la doctrine du saint qu'il suit fidèlement, faut-il le traiter de falsificateur?

Vᵉ PASSAGE.

VI. J'ai dit, sans citer aucune parole (1), que saint François de Sales « a exclu si formellement et avec » tant de répétitions tout motif intéressé de toutes » les vertus des ames parfaites (2). » Il ne s'agit que de savoir ce que j'entends par *motif intéressé*. Ne sait-on pas ce que veut dire dans notre langue un homme intéressé, ou des vues intéressées, ou un motif intéressé qui fait agir quelqu'un? Ne dit-on pas d'un autre côté d'un homme généreux, qu'il trouve son intérêt dans les choses mêmes qu'il ne fait point par un motif et par un esprit intéressé? Ce qui est certain, c'est que cette exclusion de l'intérêt n'exclut point le désir de notre bien en tant qu'il est notre bien : je l'ai dit souvent. Il ne s'agit que *d'un reste d'esprit mercenaire*, comme je l'ai déclaré (3). Il ne s'agit que de la *propriété*, et de *l'activité*, qui, comme je l'ai démontré, sont dans mon livre les mouvemens de l'amour naturel de nous-mêmes. J'ai dit, dans les lignes qui précèdent immédiatement le passage que j'examine, que ce désintéressement des vertus consiste en ce que la charité est, selon la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, « la forme de toutes les vertus, parce qu'elle les

(1) J'ai mis mal à propos cet endroit au rang des passages. Le lecteur pourra croire que j'ai cité des paroles du saint, et qu'elles sont rapportées dans mon livre en lettres italiques. Cependant cet endroit n'est pas une citation du texte, mais une simple allégation de la doctrine du saint auteur, sans aucun caractère italique. J'en ai parlé dans cette lettre, pour montrer que je n'ai imputé au saint que la doctrine qu'il enseigne, et non pour me justifier sur la citation d'un passage. (Cette note est tirée de l'*Errata* mis par Fénélon à la fin de sa lettre. *Edit. de Vers.*)

(2) *Expl. des Max.* p. 40. — (3) Ibid. p. 23.

» exerce, et les rapporte toutes à sa fin, qui est la » gloire de Dieu (1). » Ainsi je n'exclus l'intérêt propre, qu'en établissant dans la vie parfaite les actes de toutes les vertus avec leurs objets propres qui les spécifient, et qui sont commandés par la charité. C'est pourquoi j'assure que ce n'est « ni déchoir de » la perfection..... du désintéressement, ni revenir à » un motif d'intérêt propre que de dire : Dieu veut que » je veuille Dieu en tant qu'il est mon bien, mon » bonheur et ma récompense. Je le veux formelle- » ment sous cette précision, etc. »

Voici, Monseigneur, un endroit où vous éludez manifestement la doctrine de notre saint, faute de vouloir distinguer avec l'Ecole les actes commandés et les actes non commandés. Quand même on voudroit traduire le terme de *commodum* par celui *d'intérêt*, et qu'on iroit en ce sens jusqu'à dire que les actes propres de l'espérance sont intéressés ; ce qui est contraire à votre langage aussi bien qu'au mien, il faudroit toujours avouer que les actes d'espérance commandés formellement par la charité pour être rapportés à sa fin, n'auroient point l'imperfection qui est dans les actes d'espérance non commandés, et qui n'ont qu'un rapport habituel à la fin de la charité, quoiqu'ils soient bons et surnaturels. Pour les actes commandés, saint Thomas assure qu'ils *prennent* l'espèce de la vertu supérieure qui les commande, et qu'ils y entrent : *assumit speciem*, etc. *transit in speciem*, etc. (2). C'est ce que saint François de Sales suit (3), en voulant que « nous parfu-

(1) *Expl. des Max.* p. 40. — (2) 2. 2. Quæst. CLIV, art. I ; *Part. III*, quæst. LXXXV, art. II, ad I. — (3) *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XIV.

» mions tous les autres motifs de l'odeur et sainte » suavité de l'amour, puisque nous ne les suivons » pas en qualité de motifs simplement vertueux, mais » en qualité de motifs voulus, agréés, aimés et chéris » de Dieu. » Il va jusqu'à dire que la charité exerce toutes les vertus, comme l'*évêque* fait les fonctions des ministres inférieurs (1). On doit seulement entendre par là que la charité croit, espère, etc. en ce qu'elle commande ces actes pour les rapporter à soi. Il ne faut point, selon notre saint, regarder cette distinction des vertus commandées et non commandées comme une subtilité de pure spéculation. « Le souve» rain motif de nos actions, dit-il (2), qui est celui du » céleste amour, a cette souveraine propriété, qu'é» tant plus pur il rend l'action qui en provient plus » pure ; » et il recommande, dans le titre du chapitre, qu'on y *réduise toute la pratique des vertus.*

C'est ce que nous avons suivi dans le XIIIe Article d'Issy, en disant : « Dans la vie et dans l'oraison la » plus parfaite, tous ces actes sont réunis dans la » seule charité, en tant qu'elle anime toutes les ver» tus, et en commande l'exercice. » Voilà les actes commandés qui sont ordinaires dans la vie la plus parfaite ; au lieu que les actes non commandés se trouvent souvent dans l'état imparfait. Vous demanderez peut-être, Monseigneur, quel rapport il y a entre cette explication du désintéressement, marquée dans ma lettre au Pape, et celle que je trouve dans le retranchement de l'amour naturel. Le voici : 1° Qui retranche de la vie la plus parfaite les actes

(1) *Am. de Dieu*, liv. XI, ch. VIII. — (2) Ibid. l. XI, ch. XIII. Voyez encore c. IV, V, VI, VIII, IX du même liv.

non commandés des vertus qui sont surnaturelles, en retranche à plus forte raison les actes naturels d'amour de soi-même. Ainsi cette première explication est la plus forte, et renferme la seconde; 2° c'est l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes qui affoiblit l'ame, qui l'attache à sa propre consolation, qui indispose la puissance, qui l'empêche de s'élever fréquemment au motif sublime de la charité, et qui fait que la charité étant encore foible elle ne peut prévenir toutes les vertus inférieures, pour en commander formellement l'exercice par rapport à sa très-haute fin. Ainsi cet amour naturel est un obstacle dans l'ame pour les fréquens actes commandés, et fait qu'elle se borne souvent aux actes non commandés. Faute de distinguer, avec toute l'Ecole, ces deux sortes d'actes surnaturels, et les deux rapports formel et habituel des actes, vous laissez entendre, Monseigneur, que tous les actes d'espérance qui ne sont pas vicieux sont commandés par la charité. Vous voulez que saint François de Sales, quand il a parlé des états d'indifférence et de simplicité pour les ames parfaites, ait voulu seulement les avertir de ne mettre pas *leur fin* dernière dans la béatitude formelle. « C'est la fin » dernière, dites-vous (1), et il ne peut y en avoir » d'autre..... Entendez prétention finale..... Il suffit, » pour justifier ce que dit le saint, qu'on l'exclue » comme fin dernière. » Quoi, saint François de Sales ne recommande-t-il aux ames les plus éminentes, que d'éviter, en espérant, de mettre *leur fin dernière* dans un objet créé? Y mettre *sa fin dernière*, c'est, selon notre saint, un *extrême sacri-*

(1) *Préf.* n. 128 : tom. XXVIII, p. 686, 687.

lége et une impiété nompareille (1). Ne leur recommande-t-il pour la perfection de l'amour, qu'il nomme de *zèle* et *extatique*, que de n'être ni impies ni sacriléges? Tous les justes les plus imparfaits ne doivent-ils pas rapporter formellement ou habituellement leurs vertus *à la fin dernière?* Leur est-il permis de mettre *leur fin dernière* ailleurs qu'en Dieu seul? Ne déchoiroient-ils pas de la justice, s'ils renversoient l'ordre en changeant la dernière fin? Etrange clef pour entendre la doctrine de saint François de Sales sur *l'indifférence*, qui est *au-dessus de la résignation*, et sur la simplicité, qui est au-dessus d'un état où il y a encore quelque *mélange du propre intérêt* (2)! Si le juste parfait est celui qui ne met point *sa fin dernière* hors de Dieu, le juste imparfait, qui n'a pas encore atteint cette perfection, sera-t-il un impie et un sacrilége?

Voilà, Monseigneur, à quoi se borne votre explication de la doctrine du saint, que vous donnez du ton le plus décisif. Pour moi, je conclus que saint François de Sales a exclu de la vie la plus parfaite les motifs intéressés : 1° parce qu'il a exclu les motifs de l'amour naturel et imparfait pour nous-mêmes; 2° parce qu'il a même exclu les motifs des vertus inférieures, qui ne seroient point relevés et *parfumés* par le motif supérieur de la charité. Alors on n'est plus excité par les *motifs simplement vertueux*, mais ils nous excitent *en qualité de motifs voulus, agréés, aimés et chéris de Dieu.*

C'est ainsi qu'il faut entendre notre saint, lorsqu'il dit (3) que « la simplicité..... regarde droit à

(1) *Am. de Dieu*, liv. II, ch. XVII. — (2) XIIe *Entret. de la simplic.* — (3) Ibid.

» Dieu, sans que jamais elle puisse souffrir aucun
» mélange du propre intérêt :... qu'elle ne veut point
» d'autre motif, pour acquérir ou être incitée à la
» recherche de cet amour, que sa fin même ; qu'au-
» trement elle ne seroit pas parfaitement simple, car
» elle ne peut souffrir autre regard, pour parfait qu'il
» puisse être, que le pur amour de Dieu qui est sa seule
» prétention. » Il n'exclut pas les motifs inférieurs, mais il ne les admet qu'en tant qu'ils sont renfermés dans le bon plaisir de Dieu pour sa gloire, c'est-à-dire qu'en tant qu'ils sont relevés par le motif de la vertu supérieure. Ainsi les actes de toutes les vertus inférieures *passent* et *entrent*, pour parler comme saint Thomas, dans l'espèce de la charité, qui les réunit en elle en les commandant. Quand on prend les paroles de notre saint selon ces principes, toutes ses expressions se trouvent correctes.

VI[e] PASSAGE.

VII. « S'il y avoit un peu plus du bon plaisir de Dieu
» en enfer, les saints quitteroient le paradis pour y al-
» ler (1). » Voici les paroles de l'auteur (2) : « Les saints
» qui sont au ciel ont une telle union avec la volonté
» de Dieu, que s'il y avoit *un peu plus* de son bon plai-
» sir en enfer, ils quitteroient le paradis pour y aller. »
Il est vrai, Monseigneur, que je n'ai pas rapporté ces mots, *qui sont au ciel*. Mais je n'en ai point supprimé le sens ; car en disant, *ils quitteroient le paradis*, je suppose visiblement que les saints dont je parle y sont. On ne peut le quitter que quand on y est. J'ai donc rapporté fidèlement toute la substance du pas-

(1) *Expl. des Max.* p. 54. — (2) *11[e] Entret.*

sage. Vous pouvez seulement m'objecter que les saints du ciel sont dans une disposition parfaite, dont il ne faut tirer aucune conséquence pour ceux de la terre. Mais souvenez-vous, s'il vous plaît, que notre charité est désintéressée ici-bas, comme elle l'est au ciel; que, selon vous-même (1), « nous n'aurions pas » un autre amour, quand nous serions bienheu- » reux ;..... et qu'en un certain sens, au moment » de la mort, notre amour, sans y rien ajouter, de- » vient jouissant et béatifiant. » C'est suivant ces principes que notre auteur dit des saints du ciel, que « s'il y avoit un peu plus du bon plaisir *de Dieu* » en enfer, ils quitteroient le paradis pour y aller; » et des saints de la terre, qu'ils « préfèreroient l'enfer » au paradis, s'ils savoient qu'en celui-là *il y* eût un » peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci (2). »

VIIe PASSAGE.

VIII. « Le désir de la vie éternelle est bon; mais » il ne faut désirer que la volonté de Dieu (3). » Ce passage est exactement tiré du recueil fait l'an 1628 (4), six ans après la mort du saint, dans le lieu où il est mort, et où il avoit fait plusieurs de ces *entretiens* spirituels. Ce recueil fut dédié à M. l'évêque de *Belley*, ami intime de l'auteur, très-instruit de ses véritables maximes, et très-zélé pour sa doctrine. Il fut approuvé par deux docteurs, et par le grand vicaire de Valence. Il est vrai que les filles de la Visitation d'Annecy ont donné une édition des *Entretiens*

(1) Ire *Ecrit*, n. 12 : tom. XXVIII, p. 515. — (2) *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. IV. — (3) *Explic. des Max.* p. 55. — (4) XVIIIe *Entret.* p. 424, édit. de Lyon.

comme

comme la vraie, se plaignant qu'un autre qu'elles ne nomment pas est défectueuse. Mais ce plus ou moins d'exactitude, quand même il regarderoit l'édition de Lyon, ne prouveroit pas que cette édition contînt des erreurs contre la doctrine du saint. Après tout ces Entretiens sont du même esprit et du même style que les autres choses qui nous viennent de ce saint. On y voit ses tours naïfs et aimables, ses images vives, ses comparaisons sensibles, ses précisions, ses délicatesses, et son onction. Pour la doctrine, c'est manifestement la même qui règne dans tous les ouvrages du saint que vous ne pouvez contester. C'est toujours le bon plaisir divin qui attire l'ame. « Elle » cherche toujours l'endroit où il y en a le plus, » *sans considération d'aucune autre chose.* » C'est toujours « un cœur sans choix...., sans aucun autre » objet de sa volonté que la volonté de son Dieu ; qui » ne met point son amour ès choses que Dieu veut, » ains en la volonté de Dieu qui les veut... Il n'y a » que cette volonté qui puisse donner le contrepoids » aux cœurs. » Enfin, « un *peu plus du bon plaisir* » *divin* feroit préférer l'enfer au paradis ». Quand on est accoutumé à ces expressions, et qu'on sait qu'elles n'excluent jamais le désir du salut, mais qu'elles signifient seulement que les ames parfaites ne veulent le salut qu'en tant qu'il est *le bon plaisir de Dieu*, quelle peine reste-t-il à admettre ces paroles si semblables? *Le désir de la vie éternelle est bon ; mais il ne faut désirer que la volonté de Dieu.* C'est dans cette volonté même qu'on trouve le plus parfait et le plus efficace désir du salut. Alors le motif de l'espérance est *parfumé* et relevé par le motif

supérieur de la charité. Alors ce n'est plus un motif simplement vertueux, mais un motif *voulu, agréé, aimé et chéri de Dieu. Si le désir de la vie éternelle* n'est qu'un acte naturel d'amour de soi-même pour la béatitude formelle, il peut être *bon* et innocent, pourvu qu'il ne mette point la fin dernière dans la créature. *Si le désir de la vie éternelle* est un acte surnaturel de l'espérance vertu théologale, il est alors d'un ordre très-supérieur, quoiqu'il ne soit pas expressément commandé par la charité, et formellement rapporté à elle. Mais ce qu'il y a de plus parfait c'est de ne faire que des actes d'espérance commandés expressément par la charité pour la gloire de Dieu. Alors, sans désirer le salut par des actes qui ne tendent formellement qu'au salut, on ne laisse pas de le désirer par des actes où l'on regarde le salut comme volonté de Dieu sur nous pour sa gloire. Cette doctrine n'est-elle pas bien simple, bien pure, bien conforme aux principes les plus solides de l'Ecole ? Falloit-il la rejeter comme une *erreur capitale* (1)? Falloit-il m'accuser d'abord de falsification sur ce passage, qui est si conforme aux autres du saint ? Falloit-il ensuite s'inscrire en faux contre cette ancienne édition dédiée à un saint évêque ami intime de l'auteur, et qui reconnoissoit si bien ses maximes et son langage ? Vous ne me pardonnez point de n'avoir pas fait une critique rigoureuse de toutes les éditions; mais j'ai cité de bonne foi celles que j'ai trouvées sous ma main, et je n'hésiterai jamais à le faire, quand il ne s'agira que de ces expressions si familières au saint auteur, où il

(1) *Préf.* n. 209 : p. 735.

veut qu'on ne regarde le salut que comme une volonté de Dieu pour sa gloire.

Le désir du salut ainsi modifié, loin d'être *une erreur capitale*, est au contraire le vrai préservatif contre l'erreur de ceux qui diroient que le salut est essentiellement juste, et que la béatitude surnaturelle est une dette et non une grâce. Le désir du salut ainsi restreint à la volonté gratuite de Dieu vous choque, Monseigneur, parce que la béatitude est, selon vous, *la raison d'aimer, qui ne s'explique pas d'une autre sorte*, et que, sans cette *raison d'aimer*, Dieu ne seroit pas aimable pour nous. Voilà ce qui vous anime tant contre l'édition de Lyon, et contre le passage que j'en ai cité. Mais quand cette édition ne serviroit qu'à vous ôter tout prétexte de dire que le saint est pour vous, lorsque vous assurez que si Dieu ne nous donnoit point la béatitude, *il ne nous seroit pas la raison d'aimer*, en vérité elle mériteroit d'être approuvée et conservée pour un si bon usage.

J'ai rapporté ce passage à peu près dans les mêmes termes dans la page 226, et en cet endroit je ne l'emploie que pour montrer qu'il faut désirer l'amour de Dieu pour sa gloire, et non *pour le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour*. C'est une doctrine que vous admettez autant que moi.

VIIIe PASSAGE.

IX. « Si nous pouvions servir Dieu sans mérite, » nous devrions désirer de le faire (1). » Ces paroles sont tirées de cette édition de Lyon. Qu'y a-t-il d'in-

(1) *Explic. des Max.* p. 55. *XVIe Entret.* p. 369.

croyable dans ce passage? Qu'y voyez-vous de contraire ni au dogme de l'Eglise, ni aux maximes de notre saint? L'amour-propre ne peut-il pas chercher le mérite pour y goûter une consolation humaine, puisqu'il y cherche même souvent une complaisance qui va jusqu'à l'orgueil? Quelle différence mettez-vous, Monseigneur, entre le mérite et la perfection? et si, selon notre saint, il y a une manière imparfaite de désirer la perfection même, pourquoi vous étonner qu'il craigne qu'on ne cherche humainement le mérite dans les vertus? Ecoutez-le donc lui-même dans un passage qui est de toutes les éditions: « S'il étoit possible que nous pussions étre autant » agréables à Dieu étant imparfaits, comme étant » parfaits, nous devrions désirer d'être sans per- » fection, afin de nourrir en nous par ce moyen la » très-sainte humilité (1). » Ne reconnoissez-vous pas le même esprit et le même langage dans ces deux passages, l'un sur le mérite, et l'autre sur la perfection?

IXe PASSAGE.

X. « L'indifférence est au-dessus de la résigna- » tion, etc. » Nous l'avons déjà rapporté tout du long.

Xe PASSAGE.

« Ils voient le paradis ouvert pour eux, ils voient » mille travaux en terre. L'un et l'autre leur est in- » différent au choix, et il n'y a que la volonté de » Dieu qui puisse donner le contrepoids à leurs

(1) *Entret. XVIII*, p. 150; éd. de Paris, Léonard.

» cœurs (1). » Ce passage n'exclut qu'un désir inquiet et impatient pour la béatitude.

XIe PASSAGE.

« S'il savoit que sa damnation fût un peu plus » agréable à Dieu, etc. » Nous l'avons déjà rapporté tout du long.

XIIe PASSAGE.

XI. « Il n'est pas seulement requis de nous repo- » ser en la divine providence pour ce qui regarde les » choses temporelles, ains beaucoup plus pour ce » qui appartient à notre vie spirituelle et à notre per- » fection (2). » En effet, si nous devons désirer tranquillement et avec un désir parfait les choses même imparfaites de cette vie, à combien plus forte raison devons-nous désirer sans empressement humain, sans inquiétude et parfaitement les choses parfaites, telles que la perfection et la béatitude?

XIIIe PASSAGE.

XII. « Soit pour ce qui regarde l'intérieur, soit » pour ce qui regarde l'extérieur, ne veuillez rien » que ce que Dieu voudra pour vous (3). » Quand le saint dit : *Ne veuillez rien que ce que Dieu voudra pour vous*, il est visible qu'il n'entend pas que l'ame demeure vide de tout désir dans une molle oisiveté, supposant qu'il suffit que Dieu veuille pour elle et sans elle, ni qu'elle doive demeurer dans cette inaction en attendant que Dieu veuille en elle, c'est-à-

(1) *Exp. des Max.* p. 56. *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. IV. — (2) *Expl. des Max.* p. 56. *IIIe Entret. de la Fermeté*, p. 1791, grande éd. de Paris. — (3) Ibid. *VIe Entret. de l'Espér.* p. 1823, grande éd. de Paris.

dire lui inspire quelque désir par une motion extraordinaire. Il ne parle que de l'inspiration commune de la grâce, et il oppose aux désirs inspirés par la grâce ces désirs *naturels et non inspirés* que nous formerions pour notre perfection intérieure, et qu'il est bon de retrancher. Voilà *l'avarice et l'ambition spirituelle* qu'il exclut seulement, comme le bienheureux Jean de la Croix.

XIVe PASSAGE.

XIII. « Je n'ai presque point de désirs ; mais si j'étois à renaître, je n'en aurois point du tout. Si Dieu » venoit à moi, j'irois aussi à lui. S'il ne vouloit pas » venir à moi, je me tiendrois là, et n'irois pas à » lui (1). » Ce passage a été trouvé dur, parce que le lecteur n'a point observé ce que nous venons de dire si souvent, qui est qu'il y a une manière imparfaite de désirer la perfection. C'est un désir naturel, empressé, inquiet. Quand saint François de Sales dit : « Je me tiendrois là, et n'irois pas à lui, » il veut seulement dire qu'il demeureroit en paix et fidèle à Dieu, quoique Dieu ne lui donnât aucune grâce sensible, et qu'il n'iroit point au-devant par un empressement humain. Ce sens est manifeste dans son langage. Il ne retranche que cet empressement nommé par les mystiques *activité*, qui vient de la *propriété* ou principe de l'intérêt *propre*.

Vous vous récriez, Monseigneur, que je cite en cet endroit le saint de mauvaise foi, parce qu'il parle dans cet *Entretien* des choses temporelles, et

(1) *Explic. des Max.* p. 57. Entr. XXI, *de ne rien demander ni refuser.*

qu'en retranchant le désir de ces choses, il assure qu'il faut toujours néanmoins désirer les vertus. Mais il est évident que je n'ai employé ce passage, avec tous les autres auxquels je l'ai joint, que pour retrancher les empressemens qui viennent de *l'intérêt propre*, sans retrancher jamais ni le désir ni le motif propre d'aucune vertu. Ces passages mêmes sont rapportés tous ensemble dans mon livre, non pour faire une preuve contre ceux qui combattent les mystiques, mais au contraire pour réprimer les mystiques indiscrets, et pour les convaincre que ces passages, qui paroissent si forts, ne prouvent que le retranchement des désirs naturels qui viennent d'un intérêt propre et humain, pour n'agir que par grâce. Ma conclusion est qu'il faut exclure ce principe naturel et imparfait dans la recherche du *mérite*, de la *perfection* et de *la béatitude éternelle* (1). La bonne foi ne permet donc pas de dire que j'aie voulu exclure par cette citation les vertus, que le saint excepte, puisque je les excepte *toujours comme lui*.

Voilà déjà, Monseigneur, bien des passages exactement cités, et employés pour réprimer les excès de ceux qui voudroient abuser de l'autorité de notre saint en faveur de l'illusion. Pourquoi dites-vous donc que dans mon livre je « n'en marque aucun qui » ne soit tronqué, ou pris manifestement à contre- » sens, ou même entièrement supposé (2)? »

XVe PASSAGE.

XIV. « Il faut que l'amour soit bien puissant, puis- » qu'il se soutient lui seul, sans être appuyé d'aucun

(1) *Explic. des Max.* p. 57. — (2) IIIe *Ecrit*, p. 433.

» plaisir, ni d'aucune prétention (1). » Ce passage n'est ni *tronqué* ni *supposé*. Je l'ai employé par rapport à la contemplation pure et passive, laquelle, selon vous-même (2), supprime les actes *discursifs* et les actes *sensibles*. Une telle oraison demande un amour bien plus épuré et plus courageux que la méditation, où l'ame trouve l'appui et la consolation des actes explicites, méthodiques, sensibles et affectueux.

XVIe PASSAGE (3).

XV. « L'ame désintéressée n'aime plus, comme » saint François de Sales l'a remarqué, les vertus, » ni parce qu'elles sont belles et pures, ni parce » qu'elles sont dignes d'être aimées, ni parce qu'elles » embellissent et perfectionnent ceux qui les prati» quent, ni parce qu'elles sont méritoires, ni parce » qu'elles préparent la récompense éternelle, mais » seulement parce qu'elles sont la volonté de Dieu. » L'ame désintéressée, comme ce grand saint disoit » de la Mère de Chantal, ne se lave pas de ses fautes » pour être belle, mais pour plaire à son époux, » auquel si sa laideur eût été aussi agréable, elle » l'eût autant aimée que la beauté. »

Ces paroles ne contiennent que la substance de celles de notre saint que voici (4) : « Les amantes » spirituelles épouses du Roi céleste se mirent voire» ment de temps en temps,.... se nettoient, purifient » et ornent le mieux qu'elles peuvent, non pour être

(1) *Expl. des Max.* p. 167 et 168. *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XI. — (2) *Et. d'orais.* liv. VIII, n. 31 : tom. XXVII, p. 332. — (3) *Expl. des Max.* p. 224 et 225. — (4) XIIe *Entret.*

» parfaites, non pour se satisfaire, non pour le désir » de leur progrès au bien, mais pour obéir à l'E» poux..... N'est-ce pas un amour bien pur, bien net » et bien simple, puisqu'elles ne se purifient pas pour » être pures, elles ne se parent pas pour être belles, » mais seulement pour plaire à leur amant, auquel » si la laideur étoit aussi agréable, elles l'aimeroient » autant que la beauté? » Sans doute ce passage est pour le moins aussi fort que le précis qui en est dans mon livre; car il semble d'abord exclure le désir de la pureté et de la beauté des vertus. Quant à la Mère de Chantal, voici ce que l'auteur de sa vie nous assure que saint François de Sales connoissoit d'elle. « L'homme de Dieu ne fit point de difficulté de lui » permettre de faire ce vœu, connoissant, comme il a » dit depuis, l'éminente perfection et pureté de cette » chaste épouse, laquelle ne se lavoit pas de ses fautes » pour être pure, et ne se paroit pas des vertus pour » être belle, mais pour plaire à son époux, auquel » si la laideur eût été aussi agréable, elle l'eût au» tant aimée que la beauté (1). »

Pour entendre cette doctrine, qui pourroit scandaliser beaucoup de lecteurs, il faut considérer deux choses, ou plutôt une seule chose par rapport à deux divers effets qu'elle peut produire. Il y a dans les vertus une conformité avec la justice éternelle et avec l'ordre immuable, qu'on ne peut jamais se dispenser de désirer. C'est la sainteté de Dieu même, pour ainsi dire, qui reluit dans ses dons. Refuser d'aimer la beauté et la pureté des vertus, ce seroit refuser de se conformer à Dieu, et rejeter l'ordre. Les vertus

(1) *Vie de la M. de Chantal*, par Maupas, IIe partie, p. 181.

vous vous expliquiez clairement là-dessus, il demeure constant que les expressions de saint François de Sales renferment un sens incontestable, et c'est dans ce sens qu'il faut prendre tous les passages que je vais citer.

Le saint disoit à la Mère de Chantal (1) : « La li» berté de l'esprit consiste en un dégagement total » de toutes choses, pour suivre la volonté de Dieu » reconnue, ne s'attachant ni aux lieux, ni aux per» sonnes, ni à la pratique de l'exercice des vertus. » Il est clair qu'il ne veut retrancher qu'un appui sensible de la nature dans *un certain arrangement de formules*.

Au lieu de suivre une explication si précise et si naturelle, vous avez rejeté, Monseigneur, ces paroles du saint, que j'ai citées. « O que bienheureux » sont ceux lesquels se dépouillent même du désir » des vertus, et du soin de les acquérir, n'en vou» lant qu'à mesure que l'éternelle sagesse les leur » communiquera, et les emploiera à les acqué» rir (2) ! » Vous répondez que ce passage est *dans un des ouvrages du saint qui n'a pas la trempe et la solidité des autres ouvrages*. Mais ne voyez-vous pas deux choses, Monseigneur ? L'une que les autres ouvrages sont pleins des mêmes maximes et des mêmes expressions. Vous venez d'entendre le saint parler de même dans ses entretiens à ses filles, dans ses avis à la Mère de Chantal vers la fin de ses jours. A quoi sert-il donc de vouloir tantôt combattre l'édition de Lyon, tantôt rejeter l'autorité des *Opuscules*, qui ne disent que ce qui est répété si souvent

(1) *Vie de la M. de Chant.* p. 224. — (2) *Opusc. trait.* VIII.

ailleurs? La seconde chose à remarquer, c'est que notre saint, dans cet endroit des *Opuscules*, n'exclut que les désirs naturels et empressés par lesquels on rechercheroit à contre-temps certaines vertus, lorsque l'éternelle sagesse, c'est-à-dire la grâce, n'en demande pas la pratique. Falloit-il tant d'efforts pour rejeter un passage dont le sens est si manifeste et si pur?

Voulez-vous voir, Monseigneur, dans le grand ouvrage de *l'Amour de Dieu*, des termes plus forts que ceux des *Opuscules?* « Si on s'est dénué, dit » notre saint (1), de la vieille affection aux consola- » tions spirituelles, aux exercices de la dévotion, aux » pratiques des vertus, voire même à notre propre » avancement en la perfection, il faut se revêtir » d'une autre affection toute nouvelle, aimant toutes » ces grâces et faveurs célestes; non plus parce » qu'elles perfectionnent et ornent notre esprit, mais » parce que le nom de notre Seigneur en est sancti- » fié. » Quelle est donc cette vieille affection pour les vertus en ce qu'elles nous *perfectionnent* et nous *ornent?* Pourquoi faut-il s'en *dénuer?* Pourquoi le saint lui oppose-t-il une *autre affection*, non pour *s'orner* soi-même, mais pour *sanctifier* le nom de notre Seigneur? Ne voit-on pas clairement qu'il veut ôter un attachement naturel aux vertus pour nous contenter, et ne laisser que l'affection pure qui vient de la grâce? Ne voit-on pas que la *vieille affection*, dont il faut *se dénuer*, est *le désir plein d'inquiétude*, qui vient *de l'amour propre*, et qui nous fait désirer imparfaitement la perfection même? Voilà l'intérêt

(1) *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XVI.

propre sur les vertus qui est dans cette *vieille affection*, et dont les parfaits doivent se *dénuer*.

Ecoutons encore notre saint, et nous verrons que ses expressions les plus fortes n'ont qu'un sens très-véritable en toute rigueur, et très-important dans la pratique. « C'est l'amour aussi, dit-il (1), qui en- » trant en une ame, afin de la faire heureusement » mourir à soi, et revivre à Dieu, l'a fait dépouiller » de tous les désirs humains, et de l'estime de soi- » même, qui n'est pas moins attaché à l'esprit que » la peau à la chair, et la dénue enfin des affec- » tions plus aimables, comme sont celles qu'elle » avoit aux consolations spirituelles, aux exercices » de piété, et à la perfection des vertus, qui sem- » bloient être la propre vie de l'ame dévote. » Vous voyez que l'amour naturel de nous-mêmes nous attache non-seulement à la réputation, et aux autres biens extérieurs, mais encore *aux affections plus aimables* telles que *la perfection des vertus*. L'amour jaloux, après avoir combattu ces attachemens plus grossiers, *dénue enfin* une ame de ces attachemens plus subtils et plus spécieux. Cet attachement *à la perfection des vertus..... sembloit être la propre vie de l'ame dévote*. Il n'étoit pourtant pas sa véritable vie surnaturelle. Il faut que l'amour en *dénue enfin* ceux qu'il perfectionne.

Le saint ajoute, au même endroit, qu'il « nous » faut revêtir de rechef de plusieurs affections, et » peut-être des mêmes que nous avons renoncées et » résignées. Mais il s'en faut, dit-il, de rechef, revêtir, » non plus parce qu'elles nous sont agréables, utiles,

(1) *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XVI.

» honorables, et propres à contenter l'amour que
» nous avons pour nous-mêmes, ains parce qu'elles
» sont agréables à Dieu, utiles à son honneur, et
» destinées à sa gloire. » Le voilà, Monseigneur, cet amour naturel que vous rejetez avec tant d'ardeur. La beauté, l'éclat, la douceur, la consolation des vertus sont *propres à contenter cet amour que nous avons pour nous-mêmes*. C'est ce qu'il faut *renoncer* et *résigner*, pour ne rechercher les vertus qu'en tant qu'elles plaisent à Dieu par leur conformité à sa sainteté immuable. *Ces affections renoncées et résignées* sur les vertus dont le saint parle, sont évidemment *les désirs pleins d'inquiétude*, qui selon lui viennent de *l'amour-propre* (1).

On voit encore que le saint suppose toujours que cette *vieille affection* aux vertus qu'on doit *renoncer* et *résigner*, est un principe naturel, dont l'amour jaloux ne peut souffrir le mélange dans l'ame. « Tout
» ainsi, dit-il (2), que l'enfer plein d'horreur, de rage
» et de félonie ne reçoit aucun mélange d'amour;
» aussi l'amour jaloux ne reçoit aucun mélange
» d'autre affection. » Il ajoute un peu plus bas, en parlant de sainte Catherine de Gênes. « L'amour par-
» fait, c'est-à-dire l'amour étant parvenu jusqu'au
» zèle, ne peut souffrir l'entremise ou interposition,
» ni le mélange d'aucune autre chose, non pas même
» des dons de Dieu, voire jusqu'à cette rigueur,
» qu'il ne permet pas qu'on affectionne le paradis,
» sinon pour aimer plus parfaitement la bonté de
» celui qui le donne. » Voilà le paradis même qui peut être désiré par rapport à ce qu'il a de propre à

(1) *Entret.* XVIII. — (2) *Am. de Dieu*, liv. X, ch. XIII.

contenter l'amour que nous avons pour nous-mêmes. C'est une *vieille affection* qu'il faut *renoncer* et *résigner*. L'amour *jaloux* ou de *zèle ne peut souffrir ce mélange :* il va *jusqu'à cette rigueur, qu'il ne permet pas qu'on affectionne* ainsi *le paradis*.

Vous ne manquerez pas de dire, Monseigneur, que ces subtilités peuvent être excusées pour la spéculation, mais qu'elles sont très-dangereuses dans la pratique. C'est pourtant dans la pratique la plus réelle et la plus solide qu'il donne de tels conseils. Tantôt il parle dans ces termes (1) : « Aussi devons-» nous paisiblement demeurer revêtus de notre mi-» sère et abjection parmi nos imperfections et foi-» blesses, jusqu'à ce que Dieu nous exalte à la pra-» tique des actions excellentes. » En effet, c'est une admirable pratique pour les ames tentées d'impatience et de découragement sur leurs défauts, que de supporter en paix l'humiliation de ces défauts, qui contriste l'amour naturel de nous-mêmes, sans nous relâcher jamais dans la fidélité à nous corriger, et sans aspirer à contre-temps à des pratiques de vertu qui sont trop au-dessus de nos forces présentes. Ailleurs, parlant *de l'affection aux choses spirituelles,* il s'exprime ainsi (2) : « Il faut demeurer dans cette » sainte nudité jusqu'à ce que Dieu vous revête, car » n'avez-vous pas tout quitté et tout oublié ? Dites ce » soir que vous renoncez à toutes les vertus, n'en » voulant qu'à mesure que Dieu vous les donnera, » ni ne voulant avoir aucun soin de les acquérir, » qu'à mesure que sa bonté vous emploiera à cela » par son bon plaisir. » Ce passage, qui surprend

(1) *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XVI. — (2) Liv. IV, *ep.* X, p. 131.

d'abord

d'abord un lecteur peu accoutumé aux expressions des saints pour les besoins des ames peinées, ré-duit évidemment à la doctrine déjà tant de fois ex-pliquée ci-dessus. 1° *Demeurer paisiblement revêtus de notre misère et abjection*, ne veut pas dire aimer la difformité du vice ou son opposition à la sainteté de Dieu, mais seulement ne se point impatienter par amour-propre sur ses défauts. 2° Avoir *tout quitté, et tout oublié*, c'est avoir quitté et oublié tout ce qui *contente l'amour que nous avons pour nous-mêmes*. 3° *Renoncer à toutes les vertus* ne doit être pris qu'avec la restriction suivante. 4° *Ne les vouloir qu'à mesure que Dieu nous les donnera*, n'est pas les attendre avec indifférence dans une molle oisiveté, mais s'abstenir des désirs inquiets et empressés de l'amour naturel de nous-mêmes, afin de ne les vouloir que par l'impression de la grâce quand les préceptes nous y obligent, ou que l'attrait de la grâce nous y invite pour l'accomplissement des conseils.

XVII[e] PASSAGE.

XVI. « Nous revenons en nous-mêmes aimant l'a-
» mour en lieu d'aimer le bien-aimé (1). »

XVIII[e] PASSAGE.

« Il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour
» de sa beauté, et non le plaisir qu'il y a en la beauté
» de son amour (2). »

Ces deux derniers passages sont bien cités : ils

(1) *Expl. des Max.* p. 226. *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. IX. — (2) *Max.* p. 226. *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. X.

marquent toute la délicatesse de l'amour jaloux. Chercher les vertus et l'amour pour sa propre consolation, c'est *contenter l'amour qu'on a pour soi-même*. Chercher l'amour pour la gloire du bien-aimé, c'est aimer très-purement, et sans mélange de recherche propre ou affection humaine. Si l'amour vicieux peut rechercher les plus grands dons de Dieu, tels que les vertus, pour s'en flatter et enorgueillir, à plus forte raison l'amour naturel, et imparfait sans être vicieux, peut-il les rechercher ainsi pour s'en contenter et consoler. C'est *cet amour de nous-mêmes* qu'on voudroit *contenter*, que le saint retranche, car il n'a garde de retrancher l'amour de charité que nous devons toujours avoir pour nous comme pour le prochain.

Pour entendre encore mieux sa pensée sur cette matière, il faut écouter attentivement ce qu'il dit ailleurs. Ces ames, dit-il (1), qui n'aiment rien que ce « que Dieu veut qu'elles aiment, mais qui excèdent en » la façon d'aimer, aiment voirement la divine bonté » sur toutes choses, mais non pas en toutes choses. » Car les choses mêmes qu'il leur est non-seulement » permis, mais ordonné d'aimer selon Dieu, elles ne » les aiment pas seulement selon Dieu; ains pour des » causes et motifs, qui ne sont pas certes contre Dieu, » mais bien hors de Dieu..... Ces ames aiment voire- » ment trop ardemment et avec superfluité; mais » elles n'aiment point les superfluités, ains seulement » ce qu'il faut aimer..... Elles sont diverties pour » aimer hors de lui et sans lui, ce qu'elles ne de-

(1) *Am. de Dieu*, liv. x, ch. iv.

» vroient aimer qu'en lui et pour lui. » Le voilà, Monseigneur, cet amour naturel et imparfait des dons surnaturels, et des choses les plus parfaites. Il a ses *motifs, non certes contre Dieu, mais bien hors de Dieu.* Faites-le vicieux, tant qu'il vous plaira; c'est à vous à le prouver : en le prouvant, vous ne feriez rien contre moi. Cet amour des vertus, s'il est vicieux, n'en doit être que plus absolument *renoncé, résigné* et sacrifié.

XVII. Telle est la pure doctrine du saint sur les désirs de la béatitude et des vertus. Pourquoi donc, Monseigneur, abandonnez-vous souvent ses expressions, comme celles d'un auteur qu'il faut plutôt excuser que suivre ? Vous le louez en *général* quand il n'est question d'aucune preuve *tirée* de ses ouvrages. Mais dès que je justifie mes paroles par les siennes, de peur de me justifier en le justifiant, vous vous récriez (1) : « Pourquoi affecter de répéter ces » passages, et faire dire à tout le monde que le saint » homme s'est laissé aller à des inutilités, qui donnent » trop de contorsion au bon sens pour être droites. » Ainsi, après avoir bien disputé le terrain, tantôt sur l'édition de Lyon, tantôt sur les *Opuscules*, enfin vous laissez entendre combien l'autorité du saint vous arrête peu. Mais nous venons de voir que ses expressions les plus fortes sur le désir de la béatitude et des vertus sont très-correctes, quand on les examine de près. Jamais rien n'a moins mérité que cette spiritualité sublime d'être nommé *des inutilités*, et *des contorsions au bon sens.*

(1) *Préf.* n. 133 : p. 692.

Est-il question de cet acte sur les vertus qu'on ne veut que pour Dieu sans chercher à se contenter soi-même par la beauté de la vertu? vous répondez (1) : « Que servent ces violentes suppositions, etc. » Elles servent à exprimer un amour indépendant des consolations que la supposition retranche. Vous dites : « Ce sont des expressions, et » non des pratiques. » Mais ce sont des expressions qui font entendre les pratiques solides et actuelles des saints. Vous ajoutez : « Jamais un directeur » ne s'avisera de faire dire à un pénitent : Oui, » mon Dieu, si vous aimiez la laideur plus que la » beauté, etc..... Car que voudroit dire un tel acte? » Il est aisé de rendre ainsi ridicule la délicatesse de l'amour dans les saints. Mais pouvez-vous nier que notre saint auteur n'ait inspiré ce sentiment dans la pratique à la mère de Chantal (2), « qui ne se lavoit » pas, comme nous l'avons vu, de ses fautes pour » être pure, et qui ne se paroit pas pour être belle, » mais pour plaire à son Epoux, auquel si la laideur » eût été aussi agréable, etc. » N'avons-nous pas vu qu'il dit dans une épître : « Dites ce soir que vous » renoncez aux vertus, n'en voulant qu'à mesure, etc. »

XVIII. S'agit-il de cet autre acte, où l'on préfère l'amour seul à la béatitude si elle pouvoit être sans l'amour? vous dites : « Or celui-ci n'est pas plus solide (3). » Avez-vous donc oublié, Monseigneur, que cet acte est précisément celui de notre XXXIII

(1) *Préf.* n. 133 : p. 692. — (2) *Vie de la M. de Chant.* II[e] part. p. 181. — (3) *Préf.* n. 133 : p. 692.

article. C'est « la soumission et consentement à la » volonté de Dieu, quand même, par une très- » fausse supposition, au lieu des biens éternels qu'il » a promis aux ames justes, il les tiendroit par son » bon plaisir dans des tourmens éternels, sans » néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et » de son amour. » Voilà une préférence de l'amour, avec la souffrance des *tourmens éternels*, aux *biens éternels* mêmes. Nous avons assuré que c'est « un » acte d'abandon parfait et d'un amour pur prati- » qué par des saints, et qui le peut être utilement, » avec une grâce très-particulière de Dieu, par les » ames vraiment parfaites. » Le voilà déclaré très-solide et *utile* pour la pratique. D'où vient donc, Monseigneur, que vous dites ensuite du même acte : *or celui-ci n'est pas plus solide ?* A peine se fie-t-on à ses propres yeux, quand on lit des variations si imprévues dans vos ouvrages.

XIX. Allègue-t-on la différence que le saint met entre la *résignation* et *l'indifférence*, qui est décisive dans notre contestation? Vous la trouvez *surprenante*, contraire à l'Ecriture dans l'exemple de Job, et vous concluez dédaigneusement, qu'elle « est trop mince » pour mériter qu'on s'y arrête plus long-temps (1). »

Quand notre saint, supposant le cas impossible, *où il n'y eût ni paradis, ni enfer,.... où nous n'eussions aucune sorte d'obligation à Dieu*, conclut que *l'amour de bienveillance nous porteroit à rendre à Dieu toute obéissance par élection* (2), une décision

(1) *Et. d'orais.* liv. VIII, n. 23 : tom. XXVII, p. 322. — (2) *Am. de Dieu*, liv. VIII, ch. II.

si formelle contre votre doctrine vous choque. Alors ne pouvant dire que le saint est pour vous, vous méprisez son autorité. « Si l'on faisoit, dites-vous (1), » en toute rigueur l'analyse de ce discours, on le » trouveroit peu exact. » Vous appelez même ces expressions du saint « de si fortes exagérations, que » si on ne les tempère, elles deviennent inintelligi- » bles. »

XX. Vous allez chercher dans ce saint auteur un endroit, où vous croyez trouver trois erreurs pélagiennes et incompatibles avec la doctrine de saint Augustin adoptée par l'Eglise Romaine. La première est « que notre cœur humain produit naturellement » certains commencemens d'amour envers Dieu, sans » néanmoins pouvoir venir jusqu'à l'aimer sur toutes » choses, qui est la vraie manière de l'aimer (2). » Ne voyez-vous pas, Monseigneur, que ce commencement d'amour n'est que l'inclination à aimer, dont notre saint parle dans le même endroit? Cette inclination naturelle et indélibérée n'est ni méritoire, ni aucun commencement de mérite. Le saint ne dit-il pas très-souvent qu'on ne peut rien faire qui commence l'œuvre du salut sans le secours de la grâce toujours prévenante?

« Notre chétive nature, dit-il, navrée par le pé- » ché, fait comme les palmiers que nous avons de » deçà, qui font voirement certaines productions im- » parfaites, et comme des essais de leurs fruits, etc. » Notre cœur humain produit bien naturellement cer-

(1) *Inst. sur les Et. d'or.* liv. IX, n. 7 : p. 368. — (2) *Préf.* n. 126 : p. 683. *Am. de Dieu*, liv. I, ch. XVI et XVII.

» tains commencemens d'amour envers Dieu : mais » d'en venir jusqu'à l'aimer sur toutes choses, qui est » la vraie maturité de l'amour dû à cette suprême » bonté, cela n'appartient qu'aux cœurs animés et » assistés de la grâce céleste. » Il appelle l'inclination naturelle d'aimer Dieu, « un certain vouloir sans » vouloir,.... un vouloir qui voudroit, mais qui ne » veut pas,.... un vouloir stérile,.... un vouloir pa- » ralytique,.... un avorton de la bonne volonté (1). »

XXI. La seconde erreur que vous lui imputez est de dire que dans l'état de la justice originelle l'homme auroit aimé Dieu par « un amour naturel et sur- » naturel tout ensemble, et qu'il auroit tenu seule- » ment à Dieu selon qu'il est reconnu auteur, sei- » gneur et souverain de toute créature par la lumière » naturelle, et par conséquent aimable par propen- » sion naturelle. » Mais que trouvez-vous de pélagien dans ce discours? Cet amour seroit véritablement *surnaturel* selon notre saint, car il ne pourroit être dans le cœur de l'homme, sans la prévention de la grâce. Vous demandez, Monseigneur (2), ce « qu'eût fait » cet humble serviteur de Dieu, si on lui eût repré- » senté, que dans l'état de la justice originelle, on eût » aimé Dieu par rapport à la vision béatifique, qui » est pour ainsi dire si surnaturelle. » Il vous auroit répondu, sans hésiter, que cet amour surnaturel auroit regardé Dieu *par rapport à la vision béatifique*, qu'ainsi il eût été véritablement *surnaturel*, non-seulement du côté du principe de la grâce qui l'auroit produit, mais encore du côté de l'objet et

(1) *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XVII. — (2) *Préf.* n. 127 : p. 685.

de la fin qu'il auroit regardés. Il est vrai seulement qu'il auroit regardé aussi Dieu comme étant naturellement digne d'amour. Que conclurez-vous de là contre notre saint? Il dit seulement que cet amour peut être nommé *naturel* à cause de la *lumière naturelle* qu'il suppose, et de la *propension naturelle* qui le précède et qui l'accompagne. Peut-on nier que la raison même ne montre aux hommes, comme elle l'a montré selon saint Paul aux philosophes, que Dieu est infiniment parfait et aimable? Peut-on douter que l'homme n'ait une inclination ou *propension naturelle* pour ce bien suprême, quand la raison le lui représente? Ne le dites-vous pas plus qu'un autre, vous qui voulez tant, Monseigneur, que l'homme ne puisse jamais s'arracher dans aucun de ses actes produits par la raison, cette *propension*, et même ce motif de la béatitude qui est le souverain bien. L'amour surnaturel quant au principe et quant à la fin, ne laisse donc pas d'avoir ces deux choses naturelles, savoir la raison et l'inclination d'aimer le bien suprême. Est-il permis de traiter si mal un si grand et si saint auteur pour des propositions expliquées par lui-même dans un sens si innocent?

XXII. La troisième erreur que vous lui imputez (1), c'est de dire que « si nous employions fidèlement » (cette inclination naturelle), la douceur de la » piété divine nous donneroit quelque secours, par le » moyen duquel nous pourrions passer plus avant..... » C'est que celui qui est fidèle en peu de chose, et » qui fait ce qui est en son pouvoir, la bénignité di-

(1) *Préf.* n. 126 : p. 683.

» vine ne dénie jamais son assistance pour l'avancer » de plus en plus. » Le saint ne dit pas que cette inclination seule, ni les actes délibérés et naturels qui peuvent provenir de cette seule inclination aient jamais rien de méritoire qui engage Dieu à nous donner aucune grâce. Il veut seulement qu'une ame qui suivroit la lumière naturelle seroit un objet où la miséricorde divine se plairoit à paroître. Mais il ne dit pas que cette ame suivroit sans aucun secours de grâce toute sa lumière naturelle. De plus quand même il supposeroit des actes purement naturels, il ne dit pas qu'ils seroient méritoires. Au contraire, selon lui, Dieu ne doit point son *assistance*, mais sans la devoir *sa bénignité* ne la *dénie* pas. C'est dans cette supposition (je n'en examine point ici la possibilité) que saint Thomas a parlé ainsi : « Supposé » que chacun soit obligé à une foi explicite, il n'y » a aucun inconvénient à le dire, pour un homme » qui auroit été nourri dans les forêts ou parmi les » bêtes sauvages, c'est la Providence à qui il appar» tient de pourvoir au besoin de chacun pour les » choses nécessaires au salut, pourvu que l'homme » n'y mette point d'empêchement de sa part. Car si » un homme nourri de la sorte suivoit comme son » guide la raison naturelle dans l'inclination pour » le bien, et dans la suite du mal, il faut tenir pour » très-certain que Dieu lui révèleroit par inspiration » intérieure les choses qu'il est nécessaire de croire, » ou lui envoieroit quelque prédicateur de la foi, » comme il envoya saint Pierre à Corneille (1). »

(1) *Quæst. disp. De Verit.* quæst. XIV, art. XI, ad. 1.

Saint Thomas dit encore des infidèles qui n'ont jamais entendu les vérités de l'Evangile : « Si quel-» ques-uns eussent fait ce qui étoit en eux, Dieu auroit » pourvu à leur besoin, selon sa miséricorde, leur » envoyant un prédicateur de la foi, comme Pierre à » Corneille (1). »

D'où vient donc, Monseigneur, que vous vous récriez ? « On ne peut oublier qu'avec plus de bonne » intention que de science, etc. »

XXIII. Je n'entre point ici dans l'examen de cette pensée de saint Thomas et de divers autres graves théologiens que notre saint a suivis. Quoi qu'il en soit, ils ne l'ont point entendue de manière qu'ils aient attribué aux œuvres naturelles la vertu de mériter la grâce, comme les œuvres faites avec la grâce la méritent. Ils veulent seulement que ces œuvres écartent des empêchemens. Pourvu, dit saint Thomas, *que l'homme n'y mette point d'empêchement de sa part.*

Ces saints n'ont-ils pas pu dire que Dieu dans ce cas donne ce qui n'est nullement ni dû ni mérité ? Qu'y a-t-il de pélagien dans cette doctrine ainsi expliquée ? Pourquoi traitez-vous notre saint comme un auteur qui manque de science, pour avoir parlé comme saint Thomas et même moins fortement que lui ? Quand même il se seroit trompé, il ne l'auroit fait qu'avec un si grand docteur, reconnu pour l'Ange des Ecoles. Direz-vous aussi de saint Thomas, qu'il a parlé *avec plus de bonne intention que de science ?* Quel Père échappera à votre mépris sur la science ? si vous croyez ignorans tous ceux qui se sont trompés,

(1) *In ep. ad Rom.* cap. x, lect. III.

Mais notre saint n'a jamais dit, comme vous, Monseigneur (1), que c'est être quiétiste que de ne vouloir point « prévenir la grâce par son propre effort et par » sa propre industrie,.... pour se donner les dispositions que la grâce n'inspire point dans ces momens là, » parce qu'elle en inspire d'autres moins consolantes » et moins perceptibles (2). » Ce saint reconnoissoit au contraire, avec toute l'Eglise, qu'on ne peut rien mériter de Dieu en prévenant la grâce, et qu'on ne l'attire en soi, comme dit saint Prosper, qu'autant qu'on est déjà prévenu par elle : *Sine cujus gratia nemo currit ad gratiam* (3).

XXIV. Quand il s'agit des sentimens du saint contre les illusions du quiétisme, au lieu de le défendre par ses vrais principes, vous ne lui donnez que cette excuse vague et très-peu décente. « Saint François de Sales a prévenu tous les abus qu'on pouvoit faire de sa doctrine, lorsqu'il a dit qu'il ne falloit point tant pointiller sur l'exercice des vertus, » mais y aller franchement à la vieille française avec » liberté et à la bonne foi, *grosso modo*. » C'est en vain, Monseigneur, que vous croyez que cette manière de l'excuser est hors d'atteinte, à cause qu'elle est tirée de ses propres paroles. Quoique le saint dise qu'il faut s'appliquer *à l'exercice des vertus*, sans *tant pointiller*, *etc.* il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse défendre le saint, sur l'illusion, que par cette simplicité qu'il propose pour la pratique aux bonnes ames. Cet auteur dont les livres sont lus avec tant de

(1) *Déclar.* tom. XXVIII, p. 268. — (2) *Max.* p. 99. — (3) *Resp. ad object.* VIII, capit. Gall. in app. tom. X op. S. Aug. p. 202.

consolation et de fruit, cet auteur dont le saint Siége a examiné si soigneusement la doctrine avant sa canonisation, et qu'il a nommée *céleste*, ne sera-t-il justifié du quiétisme que par le *grosso modo*. Vous allez même jusqu'à mettre en doute ce qu'un pape en a dit. « L'éloge, dites-vous (1), que l'on prétend » approuvé par une bulle d'Alexandre VII. » Après avoir ravili sa doctrine, vous avez aussi éludé l'autorité de ses exemples. Ce qui est nommé dans sa vie et que vous nommez vous-même *comme une réponse de mort assurée*, est expliqué au même endroit de votre livre (2) par *une impression de réprobation*, et par une supposition *qu'après avoir aimé toute sa vie,.... il n'aimeroit plus dans l'éternité*. N'importe, cette *réponse de mort assurée* n'est plus, selon vous, qu'une persuasion qu'il ne guériroit point d'une maladie.

Je laisse, Monseigneur, au lecteur à juger qui de vous ou de moi est plus attaché aux véritables maximes du saint; ou vous, qui le critiquez si souvent et si ouvertement; ou moi, qui ne cesse de l'admirer, et de montrer combien ses expressions sont correctes.

XXV. Votre passion pour faire censurer les expressions mêmes des saints canonisés va jusques à comparer sainte Catherine de Gênes avec Molinos sur la matière des indulgences (3). Quelle comparaison de la lumière avec les ténèbres! pourquoi donner ce faux avantage aux Quiétistes? Quel rapport entre les

(1) *Préf.* n. 124 : p. 679. — (2) *Etats d'orais.* liv. IX, n. 3 : p. 353. — (3) *Préf.* n. 126 : p. 682.

ouvrages de Molinos, si justement frappés d'anathême par le saint Siége, et ceux d'une sainte que l'Eglise admire et invoque? Pourquoi confondre ce que la sainte ne dit que pour elle seule, par un attrait entièrement extraordinaire, avec un dogme qui est énoncé absolument dans une des LXVIII propositions de Molinos, et qui est une impiété manifeste contre l'esprit de l'Eglise?

Enfin, quand vous rejetez l'autorité de tant d'auteurs révérés de toute l'Eglise, qui ont écrit en notre langue, ou qui y ont été traduits, et qui excluent de la vie parfaite le propre intérêt, vous les nommez *quatre ou cinq mystiques qu'on ne lit point* (1). Quel mépris pour tant de vénérables maîtres de la vie spirituelle!

XXVI. Je finis, Monseigneur, par où j'ai commencé. L'autorité de saint François de Sales n'est employée dans mon livre que pour retrancher dans la vie la plus parfaite *l'intérêt propre à l'égard du mérite de la perfection et de la béatitude éternelle* (2). Or, est-il que l'intérêt propre n'est qu'une imperfection naturelle, que le saint retranche souvent, tantôt sous le nom de *désir plein d'inquiétude* qui vient de l'amour-*propre*, tantôt sous le nom *d'amour de nous-mêmes* que nous voulons *contenter* en recherchant les vertus et la béatitude. J'ai donc bien employé l'autorité de saint François de Sales selon l'esprit de ses livres, pour retrancher le propre intérêt *sur le mérite*, *sur la perfection*, *et sur la béati-*

(1) *Préface*, n. 44 : p. 568. — (2) *Explication des Maximes*, p. 57.

tude. Mon système est donc précisément tiré du sien, et je n'ai fait que le suivre.

XXVII. Le saint a même nommé aussi bien que moi, cette affection naturelle et imparfaite aux dons de Dieu, un *intérêt propre*. C'est sans doute dans un tel auteur qui a écrit en français, qu'il faut chercher le vrai sens de ce terme, et non dans les théologiens scolastiques, qui n'ont écrit qu'en latin, et qui n'ont employé que le terme de *commodum*. Voyons donc ce que saint François de Sales entend par ce terme contesté entre nous. Parle-t-il de la simplicité, qui est sans doute un état de vie? il dit *sans que jamais l'ame puisse souffrir aucun mélange du propre intérêt* (1). Cet intérêt propre n'est pas le salut, car *le mélange* en doit être non-seulement souffert, mais recherché comme étant de précepte indispensable. Voilà donc, dans un état de vie, un sacrifice absolu ou retranchement du *propre intérêt*, en sorte qu'on n'en peut plus *souffrir le mélange*; et c'est un sacrifice pour toujours, *sans que jamais*, *etc*. Cet intérêt propre n'est donc pas l'objet de l'espérance, comme vous l'avez prétendu, Monseigneur. Ce ne peut être qu'un principe d'amour imparfait. C'est *ce désir plein d'inquiétude* qui vient *de l'amour-propre*. C'est que quand nous sommes encore imparfaits nous voulons « contenter l'amour que nous » avons pour nous-mêmes. C'est la vieille affection » aux vertus qu'il faut renoncer et résigner. C'est un » amour pour des causes et motifs, qui ne sont pas » certes contre Dieu, mais bien hors de Dieu. L'a-

(1) *XIIe Entret. de la simpl.*

» mour parvenu jusqu'au zèle ne peut souffrir ce » mélange..... Il va jusqu'à cette rigueur, qu'il ne » permet pas qu'on affectionne ainsi le paradis. » Voilà, Monseigneur, comment il faut entendre l'intérêt propre dans notre saint. Voulez-vous l'écouter encore, lorsqu'il reprend avec tant de sévérité la Mère de Chantal, qui s'affligeoit trop de la mort sans baptême d'un de ses petits enfans. « Ma mère, dit- » il (1), d'où vient ceci, que vous vous regardez vous- » même ? Avez-vous encore quelque intérêt pro- » pre ? » Le voilà cet *intérêt propre*, cet amour naturel et imparfait *de nous-mêmes* que nous voulons *contenter*, même sur le salut de nous et des nôtres. Sans retrancher jamais l'espérance ou désir du salut, on peut retrancher *ce désir* humain *et plein d'inquiétude*. L'amour *parvenu jusqu'au zèle ne peut souffrir ce mélange* d'une affection humaine et imparfaite avec les vertus surnaturelles. Il va *jusqu'à cette rigueur, qu'il ne permet pas qu'on affectionne* ainsi *le paradis*, et qu'on veuille imparfaitement ce qu'il y a de plus parfait. Cette *rigueur* est celle de *l'amour fort comme la mort, et dur comme le tombeau*. Elle est terrible à la nature ; mais elle n'est ni *impie* ni *barbare*. Il est donc évident que saint François de Sales a entendu aussi bien que moi par l'intérêt propre, non le salut qui est l'objet de l'espérance, mais le principe intérieur d'amour naturel et imparfait qui nous attache aux plus grands dons de Dieu. Cet usage si décisif du terme d'intérêt propre suffit seul pour renverser toute votre grande

(1) *Vie de la M. de Chantal*, IIe part. ch. XI, p. 226.

Préface, qui n'est appuyée que sur la signification du salut que vous donnez toujours à ce terme.

XXVIII. Mais pourquoi faites-vous tant d'efforts pour attacher toujours à cet intérêt le sens du salut éternel? Vous n'avez pu vous-même vous empêcher de prendre souvent ce terme dans le sens d'imperfection naturelle, suivant lequel je l'ai pris.

1º Dans votre livre des *Etats d'oraison,* vous avez assuré que « Saint Anselme, auteur du siècle XIᵉ, » est le premier qui a défini la béatitude par l'uti- » lité ou intérêt », et que c'est l'exprimer d'une *manière..... basse* (1). Vous avez dit aussi que le « Saint- » Esprit nous a révélé expressément par saint Paul.... » que le désir d'être avec Jésus-Christ (*c'est-à-dire » le désir de la vision béatifique*) *est* parfaitement » désintéressé;..... que le désir du salut ne peut être » rangé sans erreur parmi les actes intéressés;..... » que les désirs de posséder Dieu *ne peuvent être » nommés* imparfaits sans un manifeste égarement, » et qu'on ne peut s'élever au-dessus, sans porter la » présomption jusqu'au comble (2). » Alors on pouvoit, selon vous, espérer sans intérêt propre, et sans faire un acte intéressé : l'espérance étoit *parfaitement désintéressée : Intéressé* et *imparfait* étoient des termes synonymes. En expliquant Cassien, vous assuriez (3) qu'il y a « sur la récompense, une espé- » rance désintéressée, qui regarde la gloire de Dieu » déclarée par ses largesses, et par ses bontés. »

(1) *Instruction sur les Etats d'oraison,* liv. X, n. 29 : p. 453. — (2) Ibid. liv. III, n. 8 : p. 124, 125. — (3) Ibid. liv. VI, n. 35, 36 : p. 241.

Vous

Vous parliez encore ainsi de cet auteur touchant le salut : « Il n'en regarde donc pas le désir et la pour-» suite comme notre intérêt, mais comme la fin né-» cessaire de notre religion..... Ce n'est donc pas un » intérêt propre et imparfait, mais un exercice des » parfaits, de désirer Jésus-Christ et dans lui la béa-» titude. »

Ces exclusions du propre intérêt sont si fortes, que le lecteur en les lisant seroit tenté de croire, qu'elles sont plutôt tirées de mon livre que du vôtre. Alors, Monseigneur, vous ne disiez pas (1) qu'une espérance qui n'espère pas le propre intérêt n'est espérance que de nom, et qu'elle n'espère rien. Alors vous étiez bien éloigné de dire que l'intérêt propre ne peut être que le salut. Tout au contraire, on ne pouvoit, selon vous, *sans erreur*, confondre deux choses si différentes. C'étoit *un manifeste égarement ;* c'étoit *porter la présomption jusqu'au comble*. Alors vous n'aviez garde de songer à faire une grande préface pour confondre l'intérêt propre avec le salut. Alors il y avoit environ trente ans que vous étiez accoutumé à distinguer nettement ces deux choses, puisque vous aviez approuvé le père Surin qui retranchoit l'*intérêt..... divin* (2) sans rejeter le salut et l'espérance. Alors vous ne doutiez point que l'espérance ne pût être *parfaitement désintéressée*. Alors vous supposiez qu'on peut se désirer le souverain bien, qui est en un sens le plus grand de tous nos intérêts, sans le désirer par un

(1) *Déclaration. Summ. Doctr.* — (2) *Fondemens de la vie spir.* p. 44. 1re *Ecrit*, n. 14 : tom. XXVIII, p. 519 et suiv.

motif intéressé. L'intérêt propre n'est devenu chez vous le salut, que depuis que ces deux choses sont distinguées et opposées l'une à l'autre dans mon livre. Ma distinction a fait cesser la vôtre. L'intérêt propre a perdu tout-à-coup son premier sens, pour en prendre un nouveau. Ce qui étoit *erreur, manifeste égarement, comble de présomption, manière basse* d'exprimer la béatitude, est devenu un langage nécessaire à la foi. C'est moi qui suis dans *l'erreur,* dans un *manifeste égarement,* et au *comble de la présomption,* de ne mettre pas l'espérance *au rang des actes intéressés.* Il y faudroit même mettre la charité, selon votre principe; car elle ne peut jamais, selon vous, *se désintéresser* non plus que l'espérance à l'égard de la béatitude. Dans ces premiers temps l'intérêt propre n'étoit point, selon vous, l'objet de notre désir. C'étoit un principe intérieur, une affection vicieuse. Vous parliez ainsi (1) : « L'espé» rance que Cassien appelle mercenaire ou inté» ressée, et qu'il exclut à ce titre de l'état de per» fection, est celle où l'on ne désire pas tant la » bonté de celui qui donne, que le prix et l'avan» tage de la récompense. » Ainsi l'intérêt étoit un vice *exclu à ce titre de l'état de perfection.* Mais ce vice est devenu Dieu même, en tant que béatifiant pour nous, depuis que vous avez voulu que j'eusse enseigné le désespoir, en excluant l'intérêt propre.

2° Vous avez continué à prendre le terme d'intérêt propre dans le sens d'une imperfection à retrancher,

(1) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. VI, n. 35 : p. 240.

jusque dans votre propre *Déclaration*, où vous m'en faites un crime. L'habitude de tant d'années, et la signification naturelle de ce terme vous ont entraîné. Quand vous traduisez le terme *d'intéressé*, vous le rendez toujours par celui de *mercenarius*. Mais ne voyez-vous pas, Monseigneur, que la mercenarité est, selon les Pères, une imperfection qui, restant dans le second degré des justes, ne se trouve plus dans le troisième degré des parfaits enfans. Si donc l'intérêt propre n'est que la mercenarité, il le faut exclure *à ce titre de l'état des parfaits*. Vous dites encore dans votre *Déclaration*, que *l'intérêt propre*, que je suppose *dominant* dans l'état d'amour d'espérance, est *un motif créé* qui rendroit les actes *vicieux*. *Un motif créé* n'est pas Dieu en tant que béatifiant. Ce qui rend un acte *vicieux* n'est pas l'objet souverainement bon, mais un principe d'amour qui n'est pas réglé. L'intérêt propre n'est donc, selon vous-même, dans mon livre, qu'une attache vicieuse à nous-mêmes. Vous avez donc compris dès la quatrième page de mon livre, et dans mes propres définitions, qui sont le fondement de tout mon système, que l'intérêt propre, loin d'être le salut, n'est autre chose que ce que vous nommez un vice, et que je nomme une imperfection à retrancher.

3° Dans votre dernier volume vous oubliez tant de choses décisives. L'intérêt propre perd tout-à-coup sa bassesse, sa mercenarité, son vice. Il devient le salut, il devient Dieu même bon pour nous. Vous voulez que *le Saint-Esprit soit l'auteur du propre intérêt*. Vous faites l'éloge *de ce propre intérêt*,

où saint Anselme, où saint Bernard, où Scot, où toute l'Ecole met l'essence de l'espérance chrétienne (1). Voilà le propre intérêt bien changé et bien ennobli. Ensuite vous vous récriez contre moi, *ignorance des conclusions et des principes de l'Ecole.... hérésie formelle!* Pour appuyer une si violente exclamation il falloit au moins demeurer ferme jusqu'au bout à soutenir cette noble signification du propre intérêt. Cependant vous n'avez pas laissé d'avouer que les Pères donnent « ordinairement à la béatitude éternelle une » dénomination plus excellente que celle d'intérêt, » mais que depuis le langage a varié, pour donner » le nom d'intérêt à la béatitude (2). »

Enfin quand vous expliquez les paroles d'Albert le Grand (3), qui dit que « le parfait amour..... ne » cherche aucun intérêt ni passager ni éternel,....... » et que l'ame délicate a comme en abomination de » l'aimer par manière d'intérêt ou de récompense, » voici ce qui vous a échappé naturellement contre votre principal dessein : « Pourquoi tant se tourmenter, » dites-vous, pour entendre une chose si claire? Le » parfait amour est celui de la charité, qui est opposé » à l'amour de l'espérance. Cet amour ne cherche » aucun intérêt ni passager ni éternel, mais la seule » bonté et perfection de Dieu pour y mettre sa fin » dernière. » Voilà un *intérêt éternel* que *l'ame délicate a comme en abomination*, et qu'elle sacrifie absolument. Ce n'est pas l'objet de l'espérance en tant que rapportée à la fin dernière, car c'est ce qu'on ne

(1) *Préf.* n. 74 : p. 605. — (2) Ibid. n. 39 : p. 563. 1re *Ecrit*, n. 9 : p. 509. — (3) *Préf.* n. 103 : p. 646.

peut jamais rejeter. Ce ne peut donc être que le don de Dieu en tant qu'on y mettroit sa dernière fin. L'intérêt éternel pris en ce sens loin d'être le salut, ou Dieu béatifiant, est au contraire ce qui flatte une espérance vicieuse. Ne dites donc plus « qu'un intérêt » éternel doit subsister dans l'éternité, » que c'est Dieu même éternellement possédé, et non pas une imperfection passagère. Ce grand argument tombe, et il se renverse sur vous. L'intérêt éternel, selon vous-même, n'est, dans Albert le Grand, qu'une espérance vicieuse. « Pourquoi tant se tourmenter, dites-» vous, Monseigneur, pour entendre une chose si » claire ? » Elle est donc *claire* de votre propre aveu. Que devient donc cette démonstration foudroyante sur les termes d'*intérêt éternel?* Jamais personne ne fut donc moins en droit que vous de prétendre que l'intérêt, quand même on y ajouteroit le mot d'éternel, doive nécessairement signifier le salut. Saint François de Sales l'a entendu, comme vous et moi, pour une imperfection, soit qu'on la regarde avec vous comme un péché, ou avec moi, comme une imperfection sans vice. C'est ainsi qu'il dit : « Sans » que jamais l'ame puisse souffrir aucun mélange du » propre intérêt (1). » C'est ainsi qu'il dit à la Mère de Chantal : « Avez-vous encore quelque intérêt » propre (2)? »

XXIX. Je n'ai donc cité notre saint que pour établir sa véritable doctrine touchant le désir de la béatitude et de la perfection des vertus. Le terme qui

(1) *Entret.* XII; *de la simpl.* — (2) *Vie de la M. de Chant.* IIe part. ch. XX, p. 226.

règne dans tout mon livre y est pris suivant le sens naturel où il l'a pris lui-même dans les siens. D'un assez grand nombre de citations que j'ai faites, il ne s'en trouve que deux ou trois qui ne sont pas dans ses ouvrages en termes formels, mais qui sont manifestement le précis de ses paroles, et dont le sens se trouve dans les livres de ce saint en termes encore plus forts. Tous les autres passages sont exactement cités pour les paroles et pour le sens. Loin d'être employés à flatter l'illusion, ils ne sont mis en œuvre que pour la réprimer jusque dans sa source, en montrant que le saint n'a jamais exclu que *l'intérêt propre* ou *reste d'esprit mercenaire* (1). Falloit-il faire tant de scandale pour quelques paroles qui ne sont pas formellement celles de l'auteur, mais qui ne sont que la pure et claire substance de ses écrits ? Doit-on être surpris qu'il arrive de ces petites négligences dans une édition faite en l'absence de l'auteur, et sans être revue par lui? Tous les autres passages qui sont si décisifs ne sont-ils pas exactement cités? Pourquoi donc, Monseigneur, dites-vous, en parlant de moi sur les passages de notre saint? «.Il n'en marque » aucun qui ne soit tronqué, ou pris manifestement » à contre-sens, ou même entièrement supposé. » Vous ajoutez avec une pleine confiance : « L'accusa- » tion est griève; mais elle ne peut être dissimulée; » et après tout, c'est un point de fait, où l'on n'a » besoin que de la simple lecture (2). » Mais que doit-on penser de cette *accusation griève*, si *la simple lecture* en montre l'erreur ? Que le lecteur relise tous

(1) *Expl. des Max.* p. 23. — (2) *IIIe Ecrit*, p. 433.

les passages rapportés ci-dessus. Quelques-uns sont évidemment en substance dans les livres du saint, et tous les autres en termes formels. Est-il permis de faire contre son confrère une si affreuse accusation sans preuve, et malgré l'évidence des preuves contraires? Vous vous plaignez des passages pris à *contre-sens*. Mais vous n'expliquez les expressions du saint qu'en général, et en lui faisant dire que les états sublimes de la simplicité et de l'indifférence se réduisent à éviter l'impiété et le sacrilége de mettre la dernière fin en soi-même pour la possession des dons de Dieu; puis vous recourez au *grosso modo*. Enfin, sous le nom de désir inquiet et vicieux, vous retombez dans le sens même que vous combattez. Falloit-il accuser si grièvement votre confrère pour la doctrine du saint, que vous sappez par les fondemens, et que votre confrère soutient? Voilà, Monseigneur (j'en prends à témoin Dieu qui sera mon juge), ce qui m'afflige beaucoup plus pour vous que pour moi. La vérité toute puissante pour ceux qui ne cherchent qu'elle, et qui se doit tout à elle-même, me délivrera comme je l'espère. Elle me délivrera de vos accusations, en me faisant trouver ma justification dans la sienne, ou en m'inspirant une ingénue et humble soumission à la décision de l'Eglise. Mais vous, Monseigneur, qui m'accusez, et dont les accusations retombent sur le saint que je défends, ne craindrez-vous point de retenir la vérité dans l'injustice? Plus j'aurois à me plaindre à toute l'Eglise de ce que vous m'avez dénoncé à elle comme un falsificateur de passages, plus je crois devoir me taire, et prier Dieu qu'il vous ouvre enfin

les yeux sur tout ce que vous m'avez imputé. Si vous me faites si peu de justice *dans un point de fait, où l'on n'a besoin que de la simple lecture,* que doit-on attendre en d'autres matières moins faciles à éclaircir? Je serai toujours néanmoins de bon cœur avec un respect sincère, Monseigneur, etc.

PREMIÈRE LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

POUR SERVIR DE RÉPONSE A CELLE

DE MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

PREMIÈRE LETTRE

EN RÉPONSE A CELLE

DE M.GR L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

MONSEIGNEUR,

APRÈS avoir tâché d'éclaircir les faits dans ma Réponse à votre *Relation*, je me hâte de revenir à la doctrine qui est le point essentiel. Pour rendre notre éclaircissement plus court, je me bornerai aux principaux points de la lettre où vous répondez à quatre des miennes.

I. Vous tâchez de vous justifier sur ce que vous avez mis *Dieu* en la place du *salut* en citant mes paroles. « Merveilleuse subtilité! dites-vous, comme si » le salut étoit autre chose que Dieu, etc. » Il n'est pas question, Monseigneur, de faire un raisonnement, mais d'avouer un fait. Si *Dieu* et *le salut* sont précisément synonymes, ne valloit-il pas mieux rapporter mes propres paroles que les changer? Il le falloit même selon toutes les règles de la bonne foi, puisque vous dites que je me contredis clairement; *certis clarisque ac ipsissimis verbis* (1). Pourquoi donc avez-vous mis le terme de *Dieu* en la place de celui

(1) *Déclar.* Œuvr. de Bossuet, tom. XXVIII, p. 254.

de *salut?* Pourquoi m'avez-vous fait dire, dans la page 54 de mon livre : « Il est vrai que nous ne » voulons point Dieu en tant qu'il est notre récom» pense, notre bien, notre intérêt, etc. (1)? » Si mon texte suffit pour me convaincre, pourquoi l'altérez-vous? pourquoi gâtez-vous une si bonne cause par une si mauvaise citation? Si au contraire mon texte ne suffit pas pour me convaincre, ne valloit-il pas mieux me laisser justifier, qu'altérer mes paroles? Mais allons plus loin. Outre que le fait de l'altération est incontestable, le raisonnement par lequel vous voudriez faire excuser l'altération, n'a rien de concluant. Vous voulez prouver que j'ai entendu par l'intérêt, Dieu même en tant que béatifiant, c'est-à-dire, la béatitude objective. Voilà ce qui vous fait changer mon texte, et mettre *Dieu* en la place du *salut*. Pour moi, tout au contraire, quand je parle du *salut* en tant qu'il est notre récompense et notre *intérêt*, je ne veux parler que de la béatitude formelle, qui, selon tous les théologiens, est quelque chose *de créé*, et qui peut exciter en nous l'amour naturel qui fait la mercenarité ou propre intérêt. *Dieu* et le *salut* sont donc en cet endroit infiniment plus différens que le ciel et la terre. L'un est le créateur; l'autre quelque chose de créé : L'un est l'objet de l'espérance surnaturelle; l'autre est dans mes paroles l'objet d'une affection naturelle et mercenaire. Supposer que le salut en tant qu'intérêt est *Dieu* même, c'est précisément supposer ce qui est en question, sans en donner ombre de preuve. Quand on

(1) *Rép. à quatre Lettr.* tom. XXIX, p. 4. *Déclar.* tom. XXVIII, p. 255.

commence par supposer ce qu'on devroit prouver, et qu'en vertu de cette supposition on change les termes essentiels d'un auteur, on tourne sans peine en blasphêmes ses expressions les plus innocentes.

Mais voici un second mécompte inexcusable dans la citation de mes paroles. Outre que vous mettez *Dieu* au lieu de *salut*, vous supprimez des mots essentiels. J'ai parlé en cet endroit du salut *comme salut propre* (1). Vous n'ignorez pas, Monseigneur, que tous les saints mystiques rejettent la propriété de l'état de perfection. Vous avez parlé ainsi vous-même (2) : « Telle est la véritable purification de » l'amour : telle est la parfaite désappropriation du » cœur, qui donne tout à Dieu, et ne veut plus rien » avoir de propre? » La béatitude formelle est sans doute un don créé. *La désappropriation du cœur* consiste donc à ne vouloir plus avoir ce don *comme propre*, selon vous-même. C'est ce que saint Bernard a exprimé par ces paroles : *Neque enim suum aliquid, non felicitatem, non gloriam, non aliud quidquam, tanquam privato sui amore desiderat anima quæ ejusmodi est* (3). Voilà la *béatitude et la gloire* céleste même, que l'ame désappropriée ne cherche point en tant que *sienne*, c'est-à-dire en tant que propre, *suum aliquid privato sui amore*; par *un amour particulier de soi*. Que la propriété soit une imperfection naturelle tantôt vicieuse, et tantôt exempte de vice, comme je le dis; ou qu'elle soit toujours vicieuse, comme vous le prétendez, il n'en est pas moins vrai de dire qu'elle est toujours natu-

(1) *Expl. des Max.* p. 52. — (2) *Inst. sur les Et. d'orais.* liv. x, n. 30 : tom. XXVII, p. 460. — (3) *Serm.* VIII *de diver.* n. 9 : p. 1104.

relle et imparfaite, elle n'en est pas moins à retrancher pour la perfection; et si elle est toujours vicieuse, elle doit être encore plus rejetée. Pourquoi donc me faites-vous un si grand crime d'avoir dit que *la purification de l'amour et la désappropriation du cœur* consistent à ne vouloir plus *rien avoir de propre*, non pas même ce don créé qu'on appelle salut ou la béatitude formelle, en sorte qu'on ne le veut plus *comme salut propre* par un amour naturel et particulier de nous-mêmes? Vous avez donc changé mes paroles, en assurant que vous les rapportiez elles-mêmes, *certis clarisque ac ipsissimis verbis*. Vous l'avez fait pour confondre *Dieu* même avec un don créé, et l'espérance chrétienne avec la propriété.

II. Vous voulez affoiblir une de mes principales preuves, en disant qu'il ne faut pas s'étonner que je m'étois contredit, puisqu'il y a quelque contradiction dans tous ceux qui errent. Je ne nie pas que les hommes qui errent ne se contredisent. Ce n'est pas là notre question. Vous la changez visiblement, Monseigneur, pour éluder ma preuve. Il est facile de répondre à un argument, après lui avoir ôté toute sa force. Mais rendez-la lui, et vous verrez qu'il n'y a rien à y répondre. Ce n'est pas de toutes sortes de contradictions, dont je suppose que les hommes sont incapables, quand ils ne sont pas insensés. Il y a certaines contradictions enveloppées dans lesquelles ils peuvent tomber. Je ne parle que des contradictions formelles, palpables, perpétuelles, extravagantes, monstrueuses. Dites à un enfant de quatre ans qu'il est dans une chambre, et qu'il n'y est pas, il se met à rire. La raison toute entière ne consiste qu'à sentir l'in-

compatibilité des contradictoires. Toutes les preuves se réduisent à prouver l'affirmative par l'exclusion de la négative, ou la négative par l'exclusion de l'affirmative. Les insensés mêmes, dans leurs plus grands délires, ne disent point tout ensemble formellement le oui et le non. C'est que la raison, quoique troublée et altérée, n'est pas éteinte en eux, et qu'une contradiction évidente seroit l'extinction de toute raison. Ceux mêmes qui rêvent en dormant ne font point dans leurs songes des contradictions formelles et évidentes. Au contraire, ils raisonnent souvent et aperçoivent que les contradictoires ne peuvent compatir ensemble. Les hommes peuvent donc se contredire comme ils peuvent se tromper. Mais comme ils ne peuvent se tromper jusqu'à un certain point d'extravagance manifeste, sans avoir perdu l'esprit, ils ne peuvent point aussi se contredire avec une pleine évidence, et perpétuellement, sans extravaguer. Contre une impossibilité si absolue et si évidente, vous alléguez un fait, et ce fait, qui ne sauroit jamais avoir de bonne preuve qu'en supposant que j'extravague, comment le prouvez-vous? Vous ne prouvez cette monstrueuse, cette inouie, cette incroyable contradiction, qu'en m'opposant *l'intérêt propre éternel*, et la *persuasion réfléchie*. Faut-il donc supposer l'impossible plutôt que d'expliquer dans mon livre *l'intérêt propre éternel* comme nous allons bientôt voir que vous l'expliquez vous-même dans Albert le Grand, et comme vous expliquez *l'intérêt divin* dans le père Surin? Faut-il supposer l'impossible plutôt que de croire que j'ai appelé *persuasion réfléchie*, celle dont les réflexions sont l'occasion,

comme on appelle plaisirs raisonnables dans les géomètres, ceux dont les opérations de la raison sont l'occasion en eux? N'ai-je pas dit que cette persuasion n'étoit pas *du fond intime de la conscience*, qu'elle n'étoit qu'*apparente*, qu'elle n'étoit pas *volontaire?* N'est-ce pas dans la partie inférieure que je l'ai mise, en la séparant de la supérieure? N'ai-je pas dit que *tout ce qui est intellectuel et volontaire appartient à la supérieure* (1)? Par là n'ai-je pas montré que cette persuasion n'étoit ni volontaire ni intellectuelle, mais *apparente*, ou imaginaire? N'ai-je pas expliqué que cette *persuasion n'est réfléchie*, qu'en ce que les *actes réels de l'amour et des vertus, par leur extrême simplicité, échappent aux réflexions de l'ame* (2), et qu'ainsi elle ne trouve en elle que le trouble de la partie inférieure? Faut-il, encore une fois, supposer l'impossible, de peur d'admettre une explication si simple et si naturelle? Mais enfin, Monseigneur, choisissez à plaisir les plus extravagantes contradictions que votre imagination vous pourra fournir, pour les attribuer à un insensé qu'on renferme, je réponds par avance que vous n'en imaginerez jamais aucune, qui prouve un délire plus évident que celles que vous m'imputez dans toutes les pages de mon livre. Au lieu de supposer le fait en question, montrez m'en, si vous le pouvez, un seul exemple dans tout le genre humain. Est-ce payer de *belles phrases* et de *vaines subtilités*, comme vous m'en accusez, que de vous demander un seul exemple sur la terre du fait que vous alléguez? A quoi sert-il d'étaler de beaux passages de

(1) *Max. des Saints*, p. 123. — (2) Ibid. p. 88.

saint

saint Augustin sur les grands génies qui sont tombés dans de grandes erreurs? Ne voyez-vous pas l'extrême différence qu'il y a entre les erreurs éblouissantes des grands génies, et ces contradictions que vous m'imputez, qui sont plus grossières et plus ridicules que les fables dont on berce les enfans. Avant que d'être reçu à avancer ce fait contre moi, citez-en un seul exemple parmi les hommes qui n'extravaguent pas.

III. Où trouverez-vous dans mon livre que « la » bonté par laquelle Dieu descend à nous, et nous » fait remonter à lui, est un objet peu convenable » aux parfaits (1). » N'ai-je pas dit souvent et formellement le contraire? Citez-moi mes propres paroles qui rejettent le désir des bienfaits de Dieu. Montrez-moi, dans mon livre, des paroles pour le sens impie, comme je vous en montre d'évidentes de page en page pour le sens catholique que vous assurez que j'ai voulu détruire. Relisez, s'il vous plaît, ma *Réponse à votre Sommaire*, depuis la page 29 jusqu'à la page 33 (2), vous y verrez combien il est clair, dans mon systême, qu'en tout état les amours d'espérance et de gratitude servent à augmenter la charité, quoique leurs motifs propres n'entrent point comme motifs dans les actes de cette vertu. On est bien pressé, Monseigneur, quand il s'agit de prouver que son confrère a blasphémé contre l'espérance, et qu'on ne peut plus donner pour preuves contre lui que des répétitions.

IV. J'ai dit, il est vrai, que « Dieu jaloux veut

(1) *Rép. à 1re Lett.* tom. XXIX, p. 7. — (2) Voyez tom. IV, p. 488 et suiv.

» purifier l'amour en ne lui laissant voir aucune » ressource pour son intérêt propre, même éternel. » N'êtes-vous pas, Monseigneur, moins en droit qu'un autre de vous en étonner, vous qui dites que « la » purification de l'amour et la désappropriation du » cœur *consistent à ne* vouloir plus rien avoir de » propre? » *L'intérêt même éternel* n'est donc pas, selon vous, une chose qu'on doive vouloir avoir *comme propre*, dans *la purification de l'amour*. C'est ce que nous avons vu dans saint Bernard. *Neque enim suum aliquid, non felicitatem, non gloriam, etc.* C'est en ce sens que Rodriguez, traduit par M. l'abbé Regnier, assure que non-seulement pour *les biens de la grâce*, mais encore pour *ceux de la gloire*, on *se dépouille de tout intérêt* (1). C'est encore ainsi que le cardinal de Bérulle a dit que l'*abnégation* ou désappropriation doit s'appliquer « aux désirs èsquels il y auroit moins d'apparence » de le pratiquer..... Le premier, dit-il (2), est celui » de la gloire éternelle lequel elle doit purifier, etc. » Voilà donc, suivant ce saint cardinal *le désir de la gloire éternelle* même qu'il faut purifier par *abnégation* ou désappropriation : cette abnégation consiste, selon Rodriguez, non à supprimer tout désir de la gloire éternelle, mais à s'y *dépouiller de tout intérêt*. Il y a donc une propriété sur l'intérêt éternel même, dont il faut purifier l'amour. *Telle est la purification de l'amour et la désappropriation du cœur..... qui ne veut* plus *avoir rien de propre*, même pour les biens éternels. Ce n'est pas assez,

(1) *Traité de la Conf. à la vol. de Dieu*, ch. XXXI. — (2) *De l'abnégation*, p. 662.

selon Rodriguez, de *se dépouiller de tout intérêt* pour les biens *de la grâce* : il faut en faire autant pour ceux *de la gloire*. Voilà l'intérêt en tant que *propre*, ou recherché avec propriété, qui est exclu non-seulement pour les grâces passagères, mais encore pour ce don créé et éternel qu'on nomme la béatitude formelle. Voilà *l'intérêt et passager et même éternel* que vous approuvez qu'Albert le Grand ait rejeté. Voilà l'*intérêt* même *divin* que vous approuvez que le père Surin rejette, lorsqu'il veut que l'ame s'*oublie*, et oublie même l'éternité.

A tout cela vous avez répondu qu'il ne s'agit, dans Albert le Grand, que de rejeter un désir vicieux de la béatitude céleste. L'amour naturel et vicieux peut donc, de votre propre aveu, rechercher cette béatitude surnaturelle. Si on la peut désirer par un amour naturel vicieux, pourquoi ne pourra-t-on jamais le faire par un amour qui soit naturel et imparfait sans être vicieux ? Faut-il, sur peine d'être quiétiste, croire que cet amour naturel des dons de Dieu ne peut jamais être qu'un péché ? Faut-il, pour être contraire au quiétisme, ne laisser jamais aucun milieu entre l'amour surnaturel et le péché ? Mais enfin voilà, selon vous-même, un désir du salut en tant qu'intérêt propre éternel, qui est ou simplement imparfait, ou vicieux, et qu'il faut renoncer. Pour le père Surin, vous dites que par *l'intérêt même divin*, il n'entend qu'un *soin inquiet du salut*. Voilà donc encore un désir imparfait pour *l'intérêt* même *divin* et par rapport à l'éternité dont *Dieu jaloux*, pour parler comme moi, veut *purifier l'amour*, et dont il faut, pour parler comme vous,

purifier l'amour et *désapproprier le cœur*, afin qu'il ne veuille plus *rien avoir de propre*. Cet intérêt divin sur le salut n'est pas Dieu même. Cet *intérêt éternel* d'Albert le Grand n'est point l'éternité. C'est seulement un attachement naturel et imparfait à une chose si parfaite. A quoi sert-il donc de citer les impiétés de Molinos, pour les confondre avec cette doctrine que vous avez autorisée vous-même dans plusieurs saints auteurs? Ai-je dit, comme Molinos, que « l'ame ne devoit penser ni à salut, ni à récom-» pense, ni à punition, ni au paradis, ni à l'enfer, » ni à la mort, ni à l'éternité? » J'ai dit cent fois, tout au contraire, qu'il falloit penser à toutes ces choses, mais sans *intérêt propre, ou propriété d'intérêt*. Comme il faut penser à tous les objets de la crainte sans servilité, il faut aussi penser à tous les objets de l'espérance, mais sans mercenarité. La servilité et la mercenarité ne sont ni la crainte ni l'espérance. Elles viennent de la propriété qu'il faut retrancher. Cette propriété d'intérêt, universellement rejetée par tous les saints mystiques pour la vie parfaite, est une barrière invincible entre vous et moi. Vous sentez bien qu'il vous est impossible de la forcer. Ne l'avez-vous pas reconnue vous-même? Si vous vous réduisez à soutenir qu'elle est toujours nécessairement vicieuse, prouvez-le. En attendant, je prends toute l'Eglise à témoin qu'il n'est plus question entre nous sur la propriété *d'intérêt même éternel*, que de savoir si elle ne peut jamais être imparfaite sans être un vrai péché.

V. En parlant du passage d'Albert le Grand vous me reprochez, Monseigneur, d'avoir dit faussement

que « vous avez reconnu vous-même dans les paroles » de cet auteur un intérêt éternel qui ne subsiste » point dans l'éternité (1). » En me reprenant ainsi d'avoir mal cité vos paroles, il faudroit au moins bien citer les miennes. Vous parlez ainsi : « Moi, » Monseigneur, je l'ai reconnu ! Vous marquez l'en- » droit à la marge. C'est à la page cxxxviij de ma » *Préface* que je vous ai fait cet aveu. Qui ne le » croiroit ? Et cependant permettez-moi de le dire, » il n'est pas vrai : c'est tout le contraire. » Voilà l'accusation la plus formelle de mensonge et de falsification qu'on puisse jamais voir. Qui ne croiroit, Monseigneur, que j'ai cité des paroles comme étant les vôtres; cependant il est manifeste que je ne l'ai pas fait. J'ai dit seulement de mon chef, que « vous » aviez reconnu dans Albert le Grand un intérêt » propre qui ne subsiste point dans l'éternité (2). » Ce n'est pas une citation de votre texte dont vous puissiez vous plaindre, c'est un simple raisonnement que je fais, et que je donne comme mien. Mais ce raisonnement le pouvez-vous jamais éluder ? Au lieu de paroître le prendre pour une citation de vos paroles, et de me donner le change par une question de fait, pourquoi ne répondez-vous pas à ma preuve ? Il faut donc, Monseigneur, vous le répéter, afin que vous y répondiez, ou que vous conveniez qu'on ne peut y répondre. Un intérêt que *l'ame délicate* rejette, selon Albert le Grand, et qu'elle a *en abomination*, ne peut point être ce bien subsistant dans l'éternité, qui ~~est l'objet de l'espérance~~ chrétienne,

(1) *Rép. à 1r Lett.* n. 2 : tom. XXIX, p. 11. — (2) *1re Lettre à M. de Meaux*, x° obj. ci-dessus page 149.

et qui est Dieu même béatifiant. Ce bien suprême qui subsiste dans l'éternité est au contraire ce que *l'ame délicate* doit désirer de plus en plus en tout état de perfection. Donc l'intérêt éternel que *l'ame délicate a en abomination* n'est point Dieu béatifiant, ou l'intérêt subsistant dans l'éternité. Vous avez approuvé l'expression d'Albert le Grand. Vous avez donc approuvé qu'on rejette ou qu'on sacrifie absolument (car c'est la même chose) un intérêt éternel qui ne subsiste point dans l'éternité. Mon raisonnement est donc décisif. Ne m'imputez donc pas de vous avoir imputé des paroles que je ne vous ai jamais fait dire. Au lieu de prendre mon raisonnement pour une citation, il faudroit avouer que vous avez reconnu dans Albert le Grand un intérêt éternel qui ne subsiste pas dans l'éternité.

Mais encore observons quelle est votre réponse. Elle se réduit à deux choses. 1° Vous dites que l'intérêt éternel, dans le sens où *l'ame délicate l'a en abomination*, est la béatitude prise *ultimatè*. En passant, il est bon de remarquer que voilà, selon vous-même, la béatitude formelle prise séparément de Dieu, et qui est distinguée de la fin dernière. Cet intérêt éternel pris ainsi, sans être rapporté à la gloire de Dieu, est selon vous quelque chose de vicieux. La béatitude prise *finalement* sans rapport à Dieu, n'est point un objet subsistant dans l'éternité. Ce qui est vicieux, ce que l'ame a en abomination, n'est point le seul objet que nous espérons. C'est une affection intérieure et vicieuse que nous avons pour cet objet si excellent. C'est une manière imparfaite de désirer ce qui est parfait en soi. Si l'amour naturel dont je

parle ne subsiste point dans l'éternité, parce qu'il doit être retranché par les parfaits, à plus forte raison cet intérêt éternel ne doit-il pas subsister dans l'éternité, puisqu'il est vicieux, selon vous, et que *l'ame délicate l'a en abomination?* Vous avouez donc, Monseigneur, que cet intérêt éternel est un vice intérieur qui met la fin dernière dans le don créé?

2° Vous changez la question, et vous m'imputez de vous avoir fait dire de l'amour naturel, ce que je ne vous ai jamais imputé d'en avoir dit. « Voilà, dites» vous (1), comme j'ai reconnu votre amour naturel, » en le combattant. Vous ne cessez de m'imputer de » pareilles choses auxquelles je ne songe pas. » Qui ne croiroit, Monseigneur, en cet endroit, que j'ai falsifié votre texte? Mais voyons par cet endroit même, où vous parlez avec tant de confiance et d'insulte, qui est le moins exact de nous deux. Ai-je dit que vous aviez reconnu mon amour naturel? Nullement. Relisez mes paroles : que le lecteur nous juge. J'ai dit seulement qu'en approuvant l'expression d'Albert le Grand, qui veut que l'intérêt éternel soit *en abomination à l'ame délicate*, vous avez « reconnu dans les paroles de cet auteur un inté» rêt éternel qui ne subsiste pas dans l'éternité, et » que vous approuvez en lui une expression que vous » voulez condamner en moi, etc. (2). » Trouverez-vous dans ces paroles, que je vous aie imputé d'avoir reconnu mon amour naturel? Mon raisonnement n'est-il pas incontestable? Falloit-il tant de discussion pour l'avouer? Que cet intérêt éternel soit tou-

(1) *Rép. à Ire Lett.* n. 2 : tom. XXIX, p. 12. — (2) *Ire Lettr. à M. de Meaux,* Xe obj. ci-dess. p. 149.

jours quelque chose de vicieux, comme vous le voulez, où quelquefois une imperfection sans être un vice, comme je le dis, il est toujours également certain que c'est une imperfection naturelle qui ne subsiste point dans l'éternité.

VI. Voici un raisonnement qui m'étonne, je l'avoue Monseigneur; et ce qui m'étonne encore davantage, c'est que vous le rappelez sans cesse. J'ai dit que j'ai fait mon livre pour confondre les Quiétistes. Vous répondez : « Si vous ne vouliez que confondre le dé» sintéressement monstrueux des Quiétistes, pour» quoi le favoriser en leur montrant un intérêt pro» pre éternel à sacrifier ?..... N'aviez-vous point de » terme plus propre pour confondre les Quiétistes, » ni de meilleur expédient contre leur doctrine (1)? » Quoi, Monseigneur, n'ai-je dû rien dire de tout ce qui peut établir le vrai désintéressement de l'amour? ne pouvois-je confondre à votre gré les Quiétistes, qu'en supprimant l'amour de bienveillance, qui est indépendant du motif de la béatitude? Ne falloit-il que réfuter le faux, sans établir jamais le vrai sur un point si important? Ne pouvois-je point, sans *favoriser* les Quiétistes, et sans *me perdre*, établir cet amour sans intérêt propre, ou désir propriétaire même pour les biens éternels? Pour moi, j'ai cru que je devois, en condamnant le faux, reconnoître le vrai. Ce n'est même que par les principes du vrai que le faux peut être bien confondu. Réfute-t-on bien sans prouver, et prouve-t-on sans avoir bien établi tous les principes? Devois-je, par exemple, ne rien dire qui pût justifier Albert le Grand d'avoir voulu qu'on sacrifie

(1) *Rép. à IV Lett.* tom. XXIX, p. 10.

l'intérêt même éternel, et le Père Surin qui veut qu'on se dépouille même de *l'intérêt divin?* Ces exemples si décisifs vous paroissent revenir trop souvent; c'est qu'ils vous pressent trop. Mais venons à votre propre exemple, et sentez, s'il vous plaît, combien votre raisonnement porte à faux, par la manière évidente dont il retombe sur vous. *Si vous ne vouliez que confondre le désintéressement monstrueux des Quiétistes*, pourquoi avez-vous rapporté et tant loué *la terrible résolution* de saint François de Sales, qui vouloit aimer Dieu en cette vie, quoiqu'il portât dans *son* cœur *une impression de réprobation..... et comme une réponse de mort assurée*, en sorte qu'il *supposoit qu'il n'aimeroit plus Dieu dans l'éternité* (1)? *Si vous ne vouliez que confondre le désintéressement monstrueux des Quiétistes*, pourquoi dites-vous qu'on *ressent un transport d'amour dont on est ravi*, quand on entend la prière de la bienheureuse Angèle de Foligny, qui, « appelant la mort à son secours, disoit à Dieu : Seigneur, si vous me devez » jeter dans l'enfer, ne différez pas davantage; hâtez-» vous; et puisqu'une fois vous m'avez abandonnée, » achevez et plongez-moi dans cet abîme (2)! » Si vous ne vouliez que confondre le désintéressement monstrueux des Quiétistes, et si leur erreur consiste, selon vous, aussi bien que la mienne à croire qu'il y a un amour indépendant du motif de la béatitude surnaturelle, pourquoi admirez-vous *la sublimité de la céleste doctrine* de sainte Thérèse, qui dit que certaines ames « souffriroient avec joie d'être pour

(1) *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. IX, n. 3 : tom. XXVII, p. 353. — (2) Ibid. p. 354.

» jamais anéanties, si la destruction de leur être » pouvoit contribuer à la gloire de leur immortel » Epoux (1). » Vous qui aviez un principe tout contraire au mien sur l'amour indépendant de la béatitude, ne deviez-vous pas citer encore moins que moi tant de passages qui sont plus forts que ceux que l'on trouve dans mon livre? Puisque vous étiez si persuadé que le *point* si *décisif* contre le quiétisme est qu'il n'y a point d'autre *raison d'aimer* que la béatitude, falloit-il rapporter les paroles de sainte Thérèse qui déclare que les ames parfaites seroient prêtes à exercer l'amour, quand Dieu leur ôteroit cette raison d'aimer? Y a-t-il rien de plus opposé à la béatitude éternelle qu'un *anéantissement pour jamais*. Vouliez-vous confondre le désintéressement des Quiétistes en ajoutant de vous-même : « Ces ames se re» garderoient, s'il étoit possible, comme une lampe » ardente et brûlante en pure perte devant Dieu, et » en hommage à sa souveraine grandeur (2)? » Est-ce vouloir *brûler en pure perte devant Dieu*, que de n'avoir point d'autre *raison d'aimer* à son égard que l'intérêt de la béatitude éternelle, en sorte que sans elle on ne l'aimeroit pas? Naviez-vous point, Monseigneur, de meilleur moyen pour *confondre le désintéressement monstrueux des Quiétistes* que de faire parler encore ainsi sainte Thérèse d'une ame abandonnée à Dieu : « S'il veut l'enlever au ciel, qu'elle y » aille; s'il la veut mener en enfer, qu'elle s'y résolve » sans s'en mettre en peine, etc. (3)? » Prétendiez-vous que le désintéressement des Quiétistes seroit en-

(1) *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. IX, n. 3 : tom. XXVII, p. 356. — (2) Ibid. — (3) Ibid.

core bien réfuté par les paroles que je vais rapporter? « La Mère Marie de l'Incarnation, qu'on appelle la » Thérèse de nos jours et du Nouveau Monde, dans » une vive impression de l'inexorable justice de Dieu, » se condamnoit à une éternité de peines, et s'y » offroit elle-même, afin que la justice de Dieu fût » satisfaite, pourvu seulement, disoit-elle, que je ne » sois point privée de l'amour de Dieu et de Dieu » même (1). » Presque tout votre neuvième livre est plein de passages des saints qui ne semblent guère plus propres à confondre le désintéressement de l'amour. Pourquoi avez-vous ajouté qu'à l'égard de ces actes « on ne peut les regarder comme produits par » la dévotion des derniers siècles, ni les accuser de » foiblesse, puisqu'on en voit la pratique et la théorie » dès les premiers âges de l'Eglise, et que les Pères » les plus célèbres de ce temps-là les ont admirés » dans saint Paul (2)? » Pourquoi avez-vous dit qu'on ne peut les condamner sans condamner ce qu'il *y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise?* Parler ainsi n'étoit-ce pas autoriser par la plus sainte tradition *la pratique et la théorie* de cet amour par lequel vous assurez que je *me perds,* et qui est la source de tous mes *prodiges* d'erreur? Enfin n'aviez-vous point de plus fort argument pour confondre le désintéressement des Quiétistes, que de dire dans le XXXIIIe Article d'Issy : « On peut aussi inspirer aux » ames peinées et vraiment humbles, une soumis» sion et consentement à la volonté de Dieu, quand » même, par une très-fausse supposition, au lieu

(1) *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. IX, n. 3 : p. 356. — (2) Ibid. p. 357.

» des biens éternels qu'il a promis aux ames justes, » il les tiendroit par son bon plaisir dans des tour- » mens éternels, etc.? » Falloit-il leur *inspirer un consentement* contre la seule *raison d'aimer*, contre l'essence de la volonté et de l'amour même? Faire de ce *consentement* extravagant ou menteur, qui ne renferme que l'expression d'une chose impossible même à vouloir et à désirer en aucun cas, *un acte d'abandon parfait et d'amour pur*, que le directeur peut *inspirer..... utilement..... aux ames vraiment parfaites*, étoit-ce employer ce que vous aviez de plus fort contre le désintéressement des Quiétistes?

Je veux bien avouer, dites-vous, dans le livre de l'*Instruction* que « quelques savans théologiens » eussent voulu qu'on eût passé cet article sous si- » lence (1), etc. »

Voilà des théologiens qui disoient contre vous ce que vous dites maintenant contre moi : « N'aviez-vous » point de termes plus propres pour confondre les » Quiétistes, ni de meilleur expédient contre leur » doctrine (2)? » Que leur avez-vous répondu, Monseigneur? « Pour le silence, c'eût été une peu sincère » dissimulation d'une chose qui est très-célèbre en » cette matière; et on se fût ôté le moyen de décou- » vrir les abus qu'on en a fait dans le quiétisme (3). » Voilà deux règles très-sages et qui sont décisives.

1° Il faut donner de bonne foi aux Quiétistes mêmes, comme à tous les autres hérétiques les plus impies, tout ce qu'on ne peut leur contester avec rai-

(1) *Et. d'orais.* liv. x, n. 19 : tom. XXVII, p. 428. — (2) *Rép. à Ire Lett.* n. 2 : tom. XXIX, p. 10. — (3) *Et. d'orais.* liv. x, n. 19 : tom. XXVII, p. 428.

son. Quelque insensée et pernicieuse que soit leur doctrine, ils n'errent pas en tout, les plus affreuses erreurs ne sont d'ordinaire que des conséquences mal tirées de quelque bon principe. Le *silence*, selon vous, en ces occasions, seroit une *dissimulation peu sincère*. On ne parviendroit point à cacher ce qui est *célèbre* dans les écrits des saints; les Quiétistes triompheroient, si on usoit de cette *dissimulation*, et ils ne manqueroient pas de dire qu'on n'a de ressource contre eux qu'en dissimulant ce que *les Pères les plus célèbres..... ont admiré dans saint Paul*.

2° Par cette dissimulation, *on s'ôteroit le moyen de découvrir les abus qu'on a faits* de ces choses *dans le quiétisme*. Il faut donc tout dire, et montrer précisément jusques où les Quiétistes ont raison, pour faire voir ensuite où ils commencent à avoir tort. Rien n'est plus propre à les guérir, s'ils ne sont pas incurables, ou à les confondre, s'ils sont endurcis; rien n'est plus propre à préserver de leur illusion contagieuse les bons mystiques; rien n'est plus propre à confirmer la foi, et à justifier les saints de tous les siècles, que de donner toute leur juste étendue aux principes vrais, dont les Quiétistes ont tiré des fausses conséquences, et que de montrer le sens très-pur des expressions des saints dont ces fanatiques ont abusé. Ainsi rien n'est meilleur que de joindre toujours le vrai au faux, de ne réfuter jamais le faux qu'après avoir établi le vrai, et de confondre le désintéressement monstrueux du quiétisme, après avoir établi le vrai désintéressement du pur amour. Que devient donc ce grand argument tant de fois répété? Avez-vous dû dissimuler dans votre neuvième livre, les ex-

pressions si fortes de tant de saints sur le désintéressement de l'amour? Nous venons de voir vos maximes et votre propre pratique. Tout de même ai-je dû dissimuler ce qui est dans Albert le Grand, dans Rodriguez, dans le cardinal de Bérulle, dans le père Surin et dans tant d'autres auteurs, savoir qu'il faut quitter toute propriété, non-seulement pour les biens *de la grâce*, mais encore pour ceux *de la gloire;* non-seulement pour le temps, mais encore pour l'*éternité*; non-seulement pour l'intérêt passager, mais encore pour l'éternel.

VII. Vous dites, Monseigneur, « qu'un petit mot » qui sort une ou deux fois, fait sentir ce qu'on a dans » le fond de l'ame, et ce qui fait tout l'essentiel d'un » systême (1). » *Ce petit mot* doit-il être expliqué contre l'évidence du systême entier, et malgré tant d'expressions formellement contradictoires au sens que vous voulez donner à ce *petit mot?* Enfin *ce petit mot,* que vous trouvez si catholique dans Albert le Grand et dans le père Surin, sera-t-il en moi si impie, qu'il doive, malgré tout ce qui le précède et tout ce qui le suit, anéantir tout ce que j'ai dit dans toutes les pages de mon livre contre le quiétisme pour l'exercice de l'espérance en tout état? Voilà à quoi se réduisent enfin tous ces blasphêmes évidens et innombrables, qui rendoient, disoit-on, mon livre incapable de toute saine explication. On est réduit à cette méthode si odieuse et si injuste, de vouloir juger par « un petit mot qui » sort une ou deux fois, de tout ce qu'on a dans le » fond de l'ame, et de tout l'essentiel d'un systême. »

VIII. Vous dites, Monseigneur, « qu'entendre par

(1) *Rép. à IVe Lettr.* tom. XXIX, p. 11.

» l'objet de l'espérance chrétienne une affection na-
» turelle, c'est une hérésie formelle (1). » J'en conviens sans peine. Mais, de bonne foi, est-ce là de quoi il s'agit entre nous? Vous ajoutez l'exemple de saint Anselme, de saint Bernard, de Scot, de Suarez et de tant d'autres, qui ont exprimé par le terme de *commodum*, équivalent à celui d'intérêt, l'objet de l'espérance, qui est Dieu même en tant que béatifiant. Mais pour trancher cette difficulté, je n'ai que deux choses à faire. La première est de vous demander si vous avez suivi le langage de ces auteurs ou non. Si pour les imiter vous avez appelé la béatitude un intérêt, je consens que vous vous plaigniez que je n'aie pas voulu parler le même langage. Quoique je n'eusse dans ce cas là même aucun tort que sur une question de nom, je passerois condamnation sur la manière d'exprimer la béatitude. Mais tout au contraire, n'avez-vous pas blâmé saint Anselme, d'avoir introduit au onzième siècle, sous le nom d'intérêt, une *manière basse* d'exprimer la béatitude? N'avez-vous pas méprisé ce langage? N'avez-vous pas dit que l'espérance est très-*désintéressée?* Pourquoi donc suis-je si coupable de n'avoir pas suivi le prétendu langage de ces auteurs, puisque, non content de ne le suivre pas, vous le blâmez et le combattez ouvertement? Ma seconde réponse est de dire que ces auteurs ont désigné l'objet de l'espérance par le terme de *commodum*, mais que les auteurs spirituels qui ont écrit en français ont entendu d'ordinaire, par *l'intérêt propre*, quelque chose de très-différent de ce que les auteurs latins ont exprimé d'ordinaire par le

(1) *Rép. à IV Lettr.* tom. XXIX, p. 13.

commodum. Encore même faut-il observer que ces auteurs latins ont souvent, comme il paroît par l'exemple d'Albert le Grand et de beaucoup d'autres, exprimé le *commodum* d'une manière qui renferme clairement une mercenarité, et qu'ils excluent alors absolument aussi bien que moi de la vie des parfaits. Alors le *commodum* est manifestement équivalent à ce que j'ai nommé *intérêt propre*, et doit être rejeté comme une imperfection. Ainsi il se tourne en preuve pour moi. Mais si on prend le *commodum* pour l'objet de l'espérance, comme ces auteurs l'ont souvent pris, je nie que l'usage des auteurs spirituels soit de le traduire en français par le terme *d'intérêt propre*. Vous soutenez le contraire, Monseigneur, vous assurez que « les mots latins, surtout ceux qui sont » consacrés par un usage si solennel, ont des termes » qui leur répondent en français parmi les théolo- » giens qui écrivent en cette langue (1). » Vous ajoutez : « Mais quel autre terme avoit notre langue pour » signifier *commodum proprium*, que propre intérêt. » Vous concluez que le terme français d'intérêt « lui » répond si précisément, et sans aucune ambiguité. » Autrement, dites-vous, on pourroit dire de même » que le concile de Nicée, ni celui d'Ephèse, n'ont » pas autorisé le *consubstantiale*, ni le *Deipara* des » Latins. » Toutes ces grandes expressions étonnent le lecteur. On croit d'abord que j'ai violé ce qu'il y a de plus sacré et de plus inviolable, et que je n'ai pas parlé avec moins d'impiété que si j'avois rejeté les termes consacrés de *consubstantiel*, pour le Fils de Dieu, et de *Mère de Dieu* pour la sainte Vierge.

(1) *Rép. à* [illegible]*r.* tom. XXIX, p. 13.

Mais

Mais voyons si vous avez respecté plus que moi cette prétendue consécration du terme de *propre intérêt*, pour exprimer la béatitude. Souffrez que je vous cite vous-même à vous-même. En expliquant Cassien, vous avez assuré qu'il y a sur la récompense « une espé» rance désintéressée qui regarde la gloire de Dieu, » déclarée par ses largesses et par ses bontés (1). » Vous avez encore exclu de l'espérance tout intérêt, en disant du même auteur (2) : « Il n'en regarde donc » pas le désir et la poursuite comme notre intérêt, » mais comme la fin nécessaire de notre religion..... » Ce n'est donc pas un intérêt propre et imparfait, » mais un exercice des parfaits, de désirer Jésus- » Christ et dans lui la béatitude. » Selon vous, saint Anselme a exprimé la béatitude *d'une manière..... basse*, par le terme d'*intérêt*. Vous croyez donc que ce terme, loin *de répondre si précisément* à celui de *commodum*, est au contraire *bas* et indécent. Vous ajoutez (3) que le *Saint-Esprit a révélé expressément à saint Paul que le désir d'être avec Jésus-Christ* (voilà la béatitude avec Jésus-Christ, qui est l'objet de l'espérance) *est un acte très-désintéressé.* Enfin vous prononcez *qu'on ne peut sans erreur ranger* de tels actes *parmi les actes intéressés.* Vous supposez donc manifestement que c'est une *erreur* que d'exprimer l'objet de l'espérance par le terme d'intérêt. La consécration de ce terme pour exprimer un si grand objet, loin d'être inviolable, doit, selon vous, sur peine *d'erreur*, être violée par les théologiens. Vous la méprisez, vous la violez, vous la traitez

(1) *Instr. sur les Et. d'orais.* liv. VI, n. 35 : tom. XXVII, p. 241. — (2) Ibid. n. 36. — (3) Ibid. liv. III, n. 8 : p. 124.

d'erreur, vous assurez que le Saint-Esprit nous *a révélé expressément par saint Paul* qu'il faut la violer. Dira-t-on que le Saint-Esprit nous enseigne par d'expresses révélations à contredire *l'usage commun et solennel* de ce terme, consacré comme ceux de *consubstantiel* et de *Mère de Dieu!* Il faut bien que vous pensiez que notre langue a d'autres termes pour exprimer la béatitude, puisque l'usage de celui *d'intérêt* vous paroît *bas*, indécent, plein *d'erreur* et contraire à la *révélation expresse du Saint-Esprit.* Pourquoi dites-vous donc qu'en donnant *à l'intérêt propre* un sens moins élevé que celui de la béatitude chrétienne, j'invente *de nouveaux mystères dans notre langue?* Ce mystère est de vous. Il est, selon vous, de saint Paul et du Saint-Esprit même. La consécration de ce mot n'est qu'un abus plein *d'erreur*, puisque le Saint-Esprit la condamne si expressément dans sa révélation à saint Paul.

Vous croyez, Monseigneur, renverser toute ma preuve en parlant ainsi (1) : « Apportez-vous un seul » exemple par où vous montriez que le terme d'in» térêt ou d'intérêt propre soit consacré dans notre » langue à signifier une affection naturelle, délibé» rée, et non vicieuse? Vous n'en apportez pas un » seul. On vous en avoit pourtant prié, on s'étoit » plaint que vous vouliez nous faire de nouveaux » mystères, dans notre langue, qui nous étoient in» connus. » Voilà un reproche fait du ton le plus assuré. Mais que puis-je faire de plus décisif pour vous satisfaire? Les théologiens de l'Ecole n'ont pas écrit en français. Ce n'est donc pas dans leurs livres que

(1) *Rép. à 1r. Lettr.* tom. XXIX, p. 15.

nous pouvons trouver le véritable usage du terme *d'intérêt propre*. Pour les auteurs de la vie spirituelle dont il s'agissait dans mon livre, les uns ont écrit en français, et les autres ont été traduits en cette langue. Ecoutons-les donc là-dessus. L'*Imitation de Jésus-Christ* (1) exclut du pur amour *la recherche de nos intérêts*, ou pour traduire plus littéralement, *le mélange de notre intérêt et de l'amour de nous-mêmes*. C'est dans *le désir* même *des choses célestes* que l'auteur exclut *l'intérêt*.

Le vénérable Louis du Pont s'écrie (2) : « O Dieu » de mon cœur, faites que j'imite autant que je puis » votre amour, ennemi du propre intérêt ! »

Le savant et pieux Grenade, traduit par M. Girard, dit (3) que « le huitième degré est la pureté » d'intention, qui dépouille l'ame de tout intérêt, » non-seulement quant aux choses spirituelles, mais » encore quant à celles de l'esprit. »

Sainte Catherine de Gênes dit (4) que « les opérations du second état se font en l'amour de Dieu, » et ces œuvres-là sont celles qui se font sans considération d'aucune utilité propre.... Les œuvres qui » sont faites de l'amour, dit-elle, sont encore plus » parfaites, parce qu'elles sont faites sans aucune » partie ou intérêt de l'homme. »

Avila, nommé l'Apôtre de l'Andalousie, qui a réfuté avec tant de zèle les Illuminés de son pays, a été traduit par M. Arnauld d'Andilly. Il dit (5) que

(1) Trad. du père Girard, liv. II, ch. XI : liv. III, ch. XLIX. — (2) *Guide spir.* trad. par le père Brignon, édit. de Paris, 1689. — (3) Ier Traité, *de l'Am. de Dieu*, p. 42 : éd. de Paris, 1687. — (4) IIIe *Dialog.* ch. V, p. 152. — (5) *Des fausses Révél.* ch. I, p. 624.

« nous ne devons pas regarder notre intérêt, mais » que la volonté de Dieu s'accomplisse, quand même » elle seroit de ne nous donner ni les vertus que » nous souhaitons, ni le ciel auquel nous aspirons. »

Sainte Thérèse, traduite de la même main, assure (1) que « les ames élevées à la sixième demeure » souhaitent que Dieu connoisse qu'elles le servent si » peu par la considération de leur intérêt, qu'elles » ne pensent point, pour s'y exciter davantage, à la » gloire qui leur est préparée en l'autre monde. »

Rodriguez dit (2) que « non-seulement pour les » biens de la grâce, mais encore pour ceux de la » gloire, le véritable serviteur de Dieu doit même en » cela être dépouillé de tout intérêt. Il est de la per- » fection consommée, dit un saint homme de ne cher- » cher aucunement son intérêt propre, ni dans les » petites choses, ni dans les grandes, ni dans les tem- » porelles, ni dans les éternelles. »

Saint François de Sales parlant d'un état de vie, qui est celui de *simplicité* (3), dit que l'ame « n'y » peut jamais souffrir aucun mélange du propre in- » térêt. Autrement ce ne seroit plus simplicité. » La Mère de Chantal étant affligée par rapport au salut d'un de ses petits-enfans morts sans baptême, il la reprit ainsi : « Ma mère, d'où vient ceci que vous vous » regardez vous-même? Avez-vous encore quelque » intérêt propre (4) » ?

« Le père Binet disoit de la Mère de Chantal : L'a-

(1) *Chât. de l'ame*, ch. xx. — (2) *Traité de la Conform. à la vol. de Dieu*, ch. xxxi; trad. de M. l'abbé Regnier. — (3) *Entret.* xii *de la Simpl.* — (4) *Vie de la M. de Chantal, par Maupas*, ii[e] part. ch. 226.

» mour a tellement fermé l'œil du propre intérêt en
» elle, qu'elle n'en a plus de vue ni d'amour, ni
» d'espérance, quoiqu'elle ait cette vertu en éminent
» degré (1). »

Le père Saint-Jure dit de M. de Renti qu'il « étoit mort à toutes les bonnes choses, aux vertus et » à la perfection, qu'il ne désiroit que dans un esprit » dégagé et anéanti (2). » Il dit aussi que M. de Renti appeloit « l'amour sans intérêt, un loyal amour, qui » tend toujours à donner plutôt qu'à recevoir (3). »

M. Le Camus, évêque de Bellay, ami intime de saint François de Sales, et qui déclare avoir été son disciple pendant quatorze ans, fut accusé, depuis l'an 1639 jusqu'en 1642, d'enseigner l'illusion sous le nom du pur amour. On lui disoit, Monseigneur, presque tout ce que vous me dites. On assuroit qu'il vouloit faire oublier le paradis et l'enfer, étouffer l'espérance et la crainte, enfin sapper les fondemens de la religion. Voici comment il s'explique dans ses deux livres, l'un intitulé *Caritée*, et l'autre *l'Apologie du pur amour*.

Il est vrai qu'il veut comme vous, Monseigneur, que la propriété soit vicieuse, d'où il conclut que tout *amour propre* et tout *propre intérêt* est péché. Mais il admet un *amour de nous-mêmes* différent de *l'amour propre*, et un *intérêt nôtre* différent du *propre intérêt*. Il dit (4) que « l'amour de nous- » mêmes, ou intérêt nôtre, est bon de sa nature, et » bon encore surnaturellement quand par la charité

(1) *Vie de la M. de Chantal, par Maupas*, IIe part. ch. XIII, p. 244. — (2) *Vie de M. de Renti*, p. 390. — (3) Ibid. p. 362. — (4) *Carit.* p. 487.

» il est rapporté à Dieu. » (Voilà l'amour naturel qui fait *l'intérêt nôtre*, non vicieux, lors même qu'il n'est pas *surnaturellement rapporté par la charité.*) Mais demandons à M. de Bellay si cet *intérêt nôtre* peut être retranché. Vous allez entendre une exclusion absolue de tout *intérêt* sans restriction, tant du *nôtre* que du *propre*. « Les ames parfaites, dit-il (1), » servent Dieu sans intérêt. Il exhorte (2) à ne consi- » dérer que le seul intérêt de Dieu, qui est sa gloire, » sans nous arrêter au nôtre ni au regard de notre » particulière félicité..... renonçant, dit-il, à tout » autre intérêt qu'à celui de la divine gloire en toutes » ses actions et intentions. » Cet auteur établit trois degrés (3). Au premier « l'ame est pure de l'ordure » de l'amour-propre : au second de la caresse de l'a- » mour nôtre même légitime. Au troisième elle est » dans son dernier carat..... elle fait un holocauste » de tous les intérêts créés. »

L'auteur parle ainsi dans l'avis du libraire au lecteur : « Depuis qu'une ame régénérée est venue à ce » point du jour accompli, et du midi de la pure dilec- » tion, qui dissipe toutes les ombres, non-seulement » de l'amour-propre qui est le péché, mais du légi- » time intérêt de la créature, qui est juste ou vi- » cieux, selon qu'il est bien ou mal appliqué, c'est » lorsqu'elle accomplit en esprit et en vérité, etc. »

M. le cardinal de Richelieu, qui a fait son livre de la *Perfection du Chrétien* de concert avec les plus célèbres théologiens de Paris, dit (4) « qu'il faut, en » s'accommodant à l'infirmité de l'homme, le faire

(1) *Carit.* p. 362. — (2) Ibid. p. 396. — (3) Ibid. p. 248, 536, 541. — (4) *Perf. du Chrét.* dans la préf.

» entrer doucement dans les voies de la perfection » par la considération de son propre intérêt, afin de » l'y faire après marcher à grands pas, sans autre » motif que celui de la gloire de Dieu. »

Le père Surin, pour les œuvres duquel vous avez renouvelé votre approbation dans votre dernier volume écrit contre moi, assure (1) que « l'ame va con» tinuellement laissant tout jusqu'à s'oublier soi» même, sa vie, sa santé, sa réputation, sa gloire, » son temps, son éternité..... Cela se fait quand » l'homme s'est entièrement quitté soi-même en tous » ses intérêts humains et divins. » Il ajoute que cette ame « tâche de voir où est la gloire de son Seigneur, » sans aucune considération de son intérêt. » Il ne prend pas même la précaution que j'ai prise d'ajouter *propre* au terme *d'intérêt*; il dit encore (2): « Sortant de tous ses intérêts, n'ayant aucun égard » à son bien,..... non-seulement dans le temps, mais » encore dans l'éternité,..... son étude principale est » de prendre garde à ne jamais agir par la considéra» tion de son intérêt, et de ne s'arrêter jamais à aucun » autre motif que celui de plaire à Dieu. Ce n'est » pas que je blâme le motif de la récompense, qui » peut parfois servir et profiter; mais le plus loua» ble et le plus souhaitable est celui de la gloire, de » l'amour, et du bon plaisir de son Dieu. »

Le frère Laurent s'étoit « toujours gouverné par » amour, sans aucun autre intérêt, sans se soucier » s'il seroit damné, ou s'il seroit sauvé (3) ».

Vous demandez, Monseigneur, *un seul exemple* (4):

(1) *Fondem. de la vie spir.* p. 44. — (2) Ibid. p. 324. — (3) *Vie*, p. 30. — (4) *Rép. à 1r Lettr.* tom. XXIX, p. 15.

En voilà un grand nombre tiré des meilleurs auteurs de la vie spirituelle : tous ces auteurs excluent absolument *l'intérêt* de la vie parfaite, surtout quand on ajoute le terme de *propre* à celui *d'intérêt*. S'ils avoient entendu par l'intérêt qu'ils excluent, Dieu béatifiant, ils auroient exclu l'espérance, et mis la perfection dans le désespoir. Pourquoi parlez-vous donc ainsi : « L'intérêt propre manifestement est un » objet au dehors, et non pas une affection au dedans, » ni un principe intérieur de l'action (1)? »

Tout au contraire, il est manifeste que l'intérêt propre exclu de la vie parfaite par tous ces auteurs, n'est point *l'objet au dehors*, qui est Dieu même béatifiant, mais *une affection au dedans et un principe intérieur de l'action*. Cet intérêt, en tant que *propre*, désigne la propriété, qui est *une affection au dedans*, et non *un objet au dehors*. Vous-même, Monseigneur, quand vous avez exclu l'intérêt des actes même d'espérance, dans les passages que j'ai rapportés, qu'entendiez-vous par intérêt? Etoit-ce *l'objet du dehors?* Vouliez-vous exclure Dieu béatifiant? Non sans doute, vous vouliez exclure une disposition propriétaire et mercenaire de l'ame, qui cherche la gloire céleste pour se contenter. De plus, souvenez-vous, s'il vous plaît, que quand vous avez voulu défendre le P. Surin approuvé par vous, vous avez dit qu'il n'a voulu retrancher qu'un *soin inquiet* du salut. Voilà donc l'intérêt que le P. Surin retranche. *Intérêt et soin inquiet*, est dans son livre, selon vous, la même chose. Il ne me reste qu'à vous demander si un *désir inquiet* du salut est *un objet*

(1) *Relation sur le Quiét.* sect. VII, n. 5: tom. XXIX, p. 625.

au dehors, ou *une affection au dedans*. Vous ne pouvez donc nier que ce qui est retranché sous le nom *de propre intérêt*, ne soit *une affection au dedans*, qui est le *soin* ou désir propriétaire ou inquiet.

Il paroît que quand vous avez composé votre livre des *Etats d'oraison*, vous avez entendu par intérêt, non *l'objet au dehors* qui est Dieu béatifiant, mais *l'affection au dedans*, qui étant mercenaire doit être retranchée. Vous avez entendu le terme d'intérêt dans le P. Surin, comme vous l'avez entendu dans votre propre livre, pour un *soin*, pour *une affection au dedans*, qui étant inquiète doit être supprimée. Enfin vous avez entendu dans mon livre même, dès les premières pages, l'intérêt, non pour *l'objet du dehors* qui est Dieu béatifiant, mais pour *une affection au dedans*, puisque vous m'accusez de rendre l'espérance chrétienne vicieuse, en ne lui donnant qu'un *motif créé* qui est *l'intérêt propre* (1). Vous avez donc cru vous-même que *l'intérêt propre* n'étoit pas dans mon livre Dieu béatifiant, mais un bien créé que l'ame cherche par une affection vicieuse. Quand même tous les auteurs déjà cités, et vous après eux n'auriez pas pris l'intérêt pour *une affection* imparfaite *du dedans*, il seroit toujours évident que je l'ai pris ainsi, et il faudroit le reconnoître; j'ai distingué l'intérêt pris en un certain sens d'avec *l'intérêt propre*. J'ai exprimé par l'intérêt propre la propriété, et j'ai déclaré formellement que j'entendois par l'intérêt propre *un reste d'esprit mercenaire* (2). *Un reste d'esprit mercenaire* n'est pas *un objet au dehors*. Il est plus clair que le jour que c'est *une affection au*

(1) *Déclar.* tom. XXVIII, p. 251. — (2) *Max. des Saints*, p. 23,

dedans, et un principe intérieur de l'action. Vous avez dû avoir d'autant moins de peine à entendre par le terme d'intérêt propre ce *reste d'esprit mercenaire* et cette propriété imparfaite, que vous ne pouviez ignorer que les Pères ont retranché des parfaits une mercenarité qu'ils supposent dans les justes imparfaits. Ai-je eu tort d'exprimer cette mercenarité par le terme d'intérêt propre? Y en avoit-il de plus naturel? N'avez-vous pas reconnu vous-même dans votre *Déclaration,* que ces termes sont synonymes, savoir : *mercenaire* et *intéressé?* Enfin n'avez-vous pas rejeté l'intérêt propre en disant (1) : « Telle est la » véritable purification de l'amour, telle est la par- » faite désappropriation du cœur qui donne tout à » Dieu, et ne veut plus rien avoir de propre? » C'est-à-dire que quand même l'ame possédée du pur amour et désappropriée chercheroit encore quelque intérêt, du moins elle n'en chercheroit plus aucun comme *propre.*

Vous vous retrancherez à dire que *l'intérêt* peut être pris pour une affection vicieuse, mais non pour une affection naturelle et délibérée sans vice, et que les auteurs que je cite ne l'ont pris que pour une propriété toujours vicieuse. A cela je réponds trois choses.

1° Je prends, encore une fois, toute l'Eglise à témoin qu'il n'est plus question par votre propre aveu de savoir si l'intérêt est Dieu béatifiant, qui est *l'objet au dehors.* Il faut avouer que dans tous les passages cités, il ne signifie qu'*une affection au dedans,* et qu'une imperfection à retrancher. Si vous prétendez

(1) *Et. d'orais.* liv. x, n. 30 : tom. xxvii, p. 460.

que *cette affection au dedans* soit toujours un vice, vous rabaissez encore plus que moi le terme d'intérêt, vous vous éloignez encore plus que moi de cet *usage commun et solennel* du terme d'intérêt, qui signifie dans saint Anselme, dans saint Bernard, dans Scot, etc. le salut éternel. Vous violez plus que moi la consécration de ce terme, que vous comparez au *consubstantiel*, et au *titre de Mère de Dieu.* Pour moi je n'en fais qu'une affection naturelle, innocente, et seulement imparfaite par comparaison à la perfection des affections surnaturelles. D'ailleurs vous allez beaucoup plus loin que moi pour la perfection, dans le temps même où vous m'accusez de la pousser jusqu'à des excès si chimériques et si dangereux. Pour moi je reconnois des imperfections naturelles qui ne sont pas des péchés. Vous faites des péchés de toutes les affections qui sont imparfaites, et qui ne sont pas élevées à l'ordre surnaturel.

2° Les passages que j'ai cités excluent un intérêt qui n'est point vicieux. Ce seroit à vous, Monseigneur, à prouver qu'il l'est toujours; et c'est ce que vous ne prouverez jamais. Cet intérêt, puisque vous le supposez vicieux, n'est donc que naturel, car l'ordre surnaturel n'admet aucun vice. Puisqu'il est vicieux il est délibéré. Voilà donc de votre propre aveu l'intérêt qui est une affection naturelle et délibérée; il ne reste plus qu'à savoir si elle est toujours vicieuse. Vous dites donc tout ce que je dis, et vous y ajoutez ce qu'il ne vous est pas permis d'y ajouter, sans en donner une preuve claire. Où la prendrez-vous cette preuve? Pour moi, je vais plus loin, et quoique ce ne soit pas à moi à prouver, je veux bien l'entreprendre.



Quand ces graves auteurs excluent tout mélange d'intérêt de la vie la plus parfaite, ils avertissent que cette exclusion est la perfection la plus éminente. Rodriguez met dans cette exclusion *la perfection consommée* (1). La perfection consommée ne consiste-t-elle que dans des désirs du salut qui ne soient pas autant de péchés? Dans sainte Catherine de Gênes cette exclusion n'est que pour *le deuxième état*. Dans sainte Thérèse elle est réservée à la sixième demeure. Grenade ne l'attribue qu'au huitième degré. Saint François de Sales ne l'admet que dans l'état de *simplicité*, qu'il nomme ailleurs *une vie extatique et surhumaine*. M. de Bellay établit trois degrés de perfection. Au premier, « l'ame est pure de l'ordure de » l'amour propre; au second, de la crasse de l'amour » nôtre, même légitime. » La purification du second degré retranche donc une *affection naturelle délibérée et non vicieuse*. Cet intérêt ou affection, loin d'être un vice, est au contraire, selon M. le cardinal de Richelieu, un secours. « Il faut, dit-il, en s'accommodant à l'infirmité de l'homme, le faire entrer doucement dans les voies de la perfection par » la considération de son propre intérêt, afin de l'y » faire après marcher à grands pas sans autre motif, etc. » Le même intérêt qui est absolument exclu pour la perfection est celui par lequel on fait entrer doucement dans les voies de Dieu *en s'accommodant à l'infirmité de l'homme*. C'est ce qu'on ne peut jamais faire d'une affection vicieuse. On ne peut jamais *s'accommoder à l'infirmité humaine* dans le péché. Ces auteurs ont donc pris l'intérêt

(1) *Confor. à la vol. de Dieu*, ch. XXXI.

imparfait pour quelque chose qui n'est pas vicieux.

3° Vous avez expliqué *l'intérêt* que le P. Surin retranche, en disant que c'est un *soin inquiet* du salut (1). Direz-vous, Monseigneur, que toutes les fois qu'une ame a quelque reste de *souci* ou soin inquiet sur son salut, elle fait un péché? Si vous le dites, quelle rigueur! Alors ce sera dans votre doctrine, et non pas dans la mienne, qu'on trouvera des excès dangereux sur la perfection. En quel trouble jetterez-vous les ames scrupuleuses? Tous leurs scrupules mêmes, tous leurs désirs inquiets pour le salut seront autant de péchés. De plus rien n'éteindra tant, dans la pratique, les désirs du salut que cette doctrine. Dans la crainte de pécher par des soucis ou désirs inquiets du salut, on n'osera le désirer, ou du moins on sera toujours troublé et allarmé dans ce désir, de peur qu'il ne soit vicieux. Direz-vous, Monseigneur, que tous les actes inquiets et empressés, que nous avons exclu dans le XIIe Article d'Issy pour toutes les vertus, soient autant de péchés réels, et qu'on ne puisse jamais désirer la vertu ou le salut avec empressement, sans tomber dans un souci vicieux.

Sans doute saint François de Sales avoit encore un reste de ce souci, lorsqu'il eut tant de peine à former la *terrible résolution* que vous avez louée. Il ne put la prendre que *dans les dernières presses d'un si rude tourment*. Il hésita donc quelque temps, et pendant ce temps où il hésitoit, il étoit dans le *souci* ou désir inquiet *de son salut*. Fit-il autant de péchés

(1) Ier *Ecrit*, n. 14 : tom. XXVIII, p 521.

qu'il fit d'actes *inquiets et empressés?* Ces péchés durèrent-ils pendant tout le temps où il ne pouvoit sacrifier son *souci?* Ne cessa-t-il de pécher par le désir inquiet de son salut, que *dans les dernières presses d'un si rude tourment.* Voudriez-vous que j'avouasse que *ce souci du salut* est un vrai péché, à moins que je n'aie des preuves de l'Ecriture pour dire que ce n'est pas un vice. Mais ce n'est point à moi à prouver. C'est à vous à le faire. Prouvez par l'Ecriture que le soin inquiet du salut est toujours un péché dans les saintes ames que Dieu éprouve, ou avouez que ce souci qui fait l'intérêt propre est imparfait sans être vicieux; si vous prouvez au contraire qu'il est toujours un péché, il doit donc être encore plus absolument sacrifié.

Enfin, Monseigneur, si vous persistez à nier cet amour naturel et délibéré non vicieux, qui fait, selon M. de Bellay, *l'intérêt nôtre*, et selon moi le *propre intérêt;* si vous ne pouvez souffrir ce milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse, songez que M. l'archevêque de Paris vous abandonne en ce point. Il reconnoît cet amour, qui est innocent, quoiqu'il ne soit point élevé par la grâce à l'ordre surnaturel. Il remarque seulement « qu'il » arrive presque toujours que la concupiscence le » dérègle (1). » Ainsi donc quand la concupiscence ne le dérègle pas, il est innocent sans être élevé à l'ordre surnaturel; il est néanmoins imparfait, si on le compare aux affections surnaturelles. Pourquoi ne peut-on pas retrancher ces actes pour ne laisser de

(1) *Rép. de M. de Paris*, ci-dessus, tom. v, p. 437.

place qu'à ceux que la grâce jointe avec la nature produit. Ce n'est point déraciner l'amour naturel, que de parler ainsi. C'est seulement ne le laisser agir que conjointement avec la grâce, afin que la grâce le domine. Le retranchement du *souci*, ou *des actes inquiets et empressés* de la nature qui agiroit sans la grâce, est le sacrifice unique que j'ai permis dans les épreuves.

IX. J'ai à me plaindre, Monseigneur, de la manière dont vous rapportez ce que j'ai dit de mon systême. Voici comment vous me parlez (1). « Dans la *Réponse* » *au Summa*, vous déclarez que votre systême du » livre des *Maximes* n'a besoin que de deux choses. » L'une est la définition de la charité dans l'Ecole : » l'autre est notre XIIIe Article d'Issy. Donc, ajoutez- » vous, tout le reste vous est inutile. Or est-il que » l'amour naturel délibéré et innocent n'est point » compris dans ces deux choses. » Vous citez là-dessus la page 3 de ma *Réponse au Summa* dans votre avertissement de votre deuxième volume ; vous citez sur le latin les pages 7 et 8, qui répondent précisément à votre citation sur le français ; j'y cherche ce que vous rapportez, et voici ce que j'y trouve (2) : « Le cinquième état d'amour dans mon livre n'est » distingué du quatrième qu'en deux choses : la pre- » mière, que les parfaits dans le cinquième état ne » font plus d'ordinaire des actes délibérés d'amour » naturel d'eux-mêmes, en quoi consiste l'intérêt » propre ou mercenarité. La seconde, que tous les

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 26 : tom. XXIX, p. 78. — (2) Voy. ci-dessus, tom. IV, p. 484.

» actes des vertus sont alors unis dans la seule cha-» rité, en tant qu'elle les anime et qu'elle en com-» mande l'exercice. Ainsi, dès qu'on a posé le fon-» dement de la charité telle qu'elle est définie par » presque toute l'Ecole, je n'ai plus besoin, pour » rendre mon système complet, que d'exclure l'a-» mour naturel et délibéré, qui fait l'intérêt propre » ou mercenarité, tant de fois exclu par les Pères, » et de réunir les actes de toutes les vertus dans la » seule charité en tant qu'elle en commande les actes » pour la vie la plus parfaite, selon notre XIIIe Ar-» ticle d'Issy. » La nuit n'est pas plus différente du jour que mon texte l'est de ce que vous m'imputez. Loin que j'aie demandé deux choses dont aucune ne soit l'exclusion de l'amour naturel, cette exclusion est au contraire la première des deux choses que je demande expressément. C'est pourtant sur ce fait si plein de mécompte que vous triomphez et que vous m'insultez par les plus dures paroles.

Vous direz peut-être, Monseigneur, que vous ne vous êtes trompé que pour la page, et que dans la cinquième j'ai dit ce que vous m'imputez d'avoir dit dans la troisième. Voyons donc mon texte en cet endroit (1) : « Si au contraire on admet la définition de » la charité enseignée par presque toute l'Ecole, » mon système n'a plus besoin que de notre XIIIe Ar-» ticle d'Issy. Si cette vie la plus parfaite exclut les » actes surnaturels des vertus qui ne seroient pas » commandés par la charité, à combien plus forte » raison doit-elle exclure les actes délibérés d'un

(1) *Rép. au Summ.* 1re obj. ci-dessus, tom. IV, p. 485.

» amour

» amour naturel de nous-mêmes. » Vous voyez, Monseigneur, 1° que dans ce second passage même je n'ai point dit que je ne demandois que deux choses, dont l'une soit la définition de l'Ecole, et l'autre le XIII[e] Article d'Issy. 2° Dans ce même endroit, j'ai marqué expressément l'exclusion de l'amour naturel de nous-mêmes comme la conséquence claire et immédiate des deux choses établies. Pour vous, Monseigneur, après avoir mal rapporté ce que j'ai dit, vous y ajoutez un raisonnement que mon texte même avoit détruit par avance. Vous dites (1) : « Or, est-il » que l'amour naturel délibéré et innocent n'est » point compris dans ces deux choses. Il n'est point » compris dans la définition de l'Ecole, où il est » dit que la charité a pour objet Dieu considéré en » lui-même. Il n'est pas non plus compris dans le » XIII[e] Article d'Issy, où il ne s'agit que d'expliquer » les propriétés de la charité marquées par saint » Paul,..... où il n'y a nulle mention d'amour na- » turel. »

Il ne s'agit pas de savoir si cet amour naturel est compris dans ces deux choses. Au contraire, il est question de savoir s'il n'en est pas exclu. Pour comprendre une chose dans un état, il faut en faire *mention*; mais pour l'en exclure, il n'est pas nécessaire d'en faire une *mention* expresse. Il suffit qu'il n'en soit fait aucune *mention*, et qu'elle soit différente de celles qui composent seules cet état. Or, est-il que cet amour naturel n'est aucune des deux choses qui composent l'état et la vie des ames parfaites. Quelles

(1) *Rép. à IV Lett.* n. 26 : tom. XXIX, p. 78.

sont ces deux choses? L'une est la charité, amour de Dieu *considéré en lui-même;* cette vertu n'est point l'amour naturel. L'autre est l'union de toutes les vertus surnaturelles *dans la seule charité en tant qu'elle les commande;* cette seconde partie n'est pas plus l'amour naturel que la première. Selon le XIIIe Article d'Issy, l'état ou la vie des ames parfaites n'est composé que de ces deux choses, savoir de la charité qui commande les vertus surnaturelles, et de ces vertus qui s'unissent *dans la seule charité* qui les commande; l'exclusion de tout ce qui n'est aucune de ces deux parties qui composent le tout, se trouve évidente dans les termes de cet Article. Les vertus sont unies *dans la seule charité.* Le terme de *seule* a toute la vertu des propositions négatives : il exclut donc tout ce qui n'est pas renfermé expressément dans la proposition.

C'est une illusion manifeste que de dire que ce XIIIe Article n'est qu'une description *des propriétés de la charité.* A quel propos auroit-on fait cette description si inutile contre le quiétisme, après tout ce qui avoit été dit dans les Articles précédens sur l'exercice distinct des vertus? Il s'agit d'une union de toutes les vertus qui n'appartient *qu'à la vie et à l'oraison la plus parfaite :* il s'agit d'une union *dans la seule charité en tant qu'elle les commande.* Tous les théologiens conviennent que les actes des vertus qui sont commandés par la charité sont plus parfaits que les actes non commandés, qu'ils nomment *élicites.* Voilà donc les actes les plus parfaits des vertus qui sont réservés pour *la vie la plus parfaite.* La des-

cription des propriétés de la charité, prise dans un sens commun à tous les états de justice même imparfaite, eût été hors de propos, et n'eût rien signifié de nouveau dans cet Article XIII : c'est lui donner une contorsion trop violente et en éluder le vrai sens. Cet Article signifie que *dans la vie la plus parfaite* l'ame n'exerce plus d'ordinaire délibérément que la charité et les vertus surnaturelles inférieures, par des actes que la charité même commande.

Cette explication si naturelle et si nécessaire des Articles étant posée, voici le raisonnement que j'ai fait tout de suite au même endroit : « Si cette vie la » plus parfaite exclut les actes surnaturels des vertus, » qui ne seroient pas commandés par la charité, à » combien plus forte raison doit-elle exclure les actes » délibérés d'un amour naturel de nous-mêmes? » Ce raisonnement est clair comme le jour. Il est de mon texte, et de l'endroit même que vous m'objectez. Pourquoi l'avez-vous supprimé en m'imputant de ne demander que la définition de l'Ecole et l'Article XIII d'Issy. Si l'Article exclut les simples actes élicites des vertus surnaturelles, à plus forte raison exclut-il les actes d'un amour purement naturel, qui est d'un ordre si inférieur. Un honneur dont on excluroit les simples gentilshommes, pour le réserver aux seuls princes, excluroit à plus forte raison les artisans et les laboureurs. Rien n'est plus simple et plus décisif que cette exclusion. Le XIIIe Article d'Issy exclut manifestement de la vie la plus parfaite tous les actes même surnaturels qui ne sont pas commandés par la charité, et à plus forte raison ceux d'un amour

naturel : vous répondez que « cette conséquence, par » où je tâche d'amener l'amour naturel à la défini- » tion de l'Ecole et à l'Article d'Issy, montre qu'il » n'y étoit pas (1). » Quoi, une conséquence si juste et si claire ne suffit-elle pas pour l'exclusion de cet amour? Pouvez-vous combattre cette conséquence? Par où la détruirez-vous? Avez-vous tenté de le faire? Que diriez-vous d'un homme qui soutiendroit que les laboureurs ne sont pas exclus d'un honneur réservé aux seuls princes, parce qu'il n'auroit pas été fait mention expresse d'eux dans l'institution de cet honneur, et qu'ils n'en seroient exclus que par une conséquence claire et immédiate? Au lieu de répondre à cette raison, ou de l'approuver, vous vous récriez (2) : « C'est un embrouillement plutôt qu'un » dénouement de la question :... vous n'entrez pas seu- » lement dans les difficultés;..... vous ne faites dans » vos réponses que côtoyer les difficultés sans y en- » trer. » Pour moi, Monseigneur, je prétends être entré dans la vraie question, et n'en être jamais sorti. Mais oserai-je vous dire que c'est vous qui n'y entrez point? Vous me faites dire ce que je n'ai pas dit, et ce qui est formellement contraire à mon texte. Vous éludez contre toute vraisemblance le XIII[e] Article d'Issy. Vous confondez ces deux choses si différentes, *comprendre* et *exclure ;* vous rejetez une conséquence naturelle et évidente sans alléguer aucune raison pour la réfuter; et vous n'en dites rien, quoiqu'elle soit expressément tirée dans l'endroit même de mon texte dont il s'agit.

(1) *Rép. à 1re Lettr.* n. 26 : tom. XXIX, p. 79. — (2) Ibid.

Que répondrez-vous, Monseigneur, à des choses si claires? Vous direz toujours ce que vous avez dit dans votre *Relation* (1) : « Qu'avons-nous affaire de son » amour naturel auquel nous n'avions jamais songé? » Vous aviez dû y songer, quand vous avez exclu les *actes inquiets et empressés* (2). Ils ne peuvent venir de la grâce, ils ne peuvent être attribués qu'à un principe purement naturel. Direz-vous qu'ils sont tous des péchés? Mais enfin j'ai songé à cet amour naturel, quoique vous n'y songeassiez pas; je l'ai cru nécessaire pour expliquer la mercenarité que les Pères attribuent aux justes imparfaits, et les sacrifices qu'on fait à Dieu du *soin inquiet* sur le salut, sans sacrifier le salut même. Si vous n'y avez pas songé dans le temps, il faut que vous y songiez après coup pour expliquer le *soin inquiet* du salut que vous retranchez avec le père Surin. Vous n'êtes donc pas en droit de dire : « Qu'avons-nous affaire de son amour » naturel? » C'est moi qui pourrois vous dire : *Qu'avons-nous affaire* de son oraison passive qui est une impuissance absolue, miraculeuse, et *presque perpétuelle* en certaines ames? *qu'avons-nous affaire* de ces fausses *velléités*, qui n'ont rien des velléités véritables, et par lesquelles il fait extravaguer saint Paul, Moïse et tant d'autres saints? *qu'avons-nous affaire* de son unique *raison d'aimer*, que Dieu auroit pu ne nous proposer jamais, et sans laquelle, selon ce prélat, il ne seroit pas aimable pour sa créature? Voilà, Monseigneur, les prodiges dont nous n'avions

(1) *Relat. sur le Quiét.* sect. VII, n. 2 : tom. XXIX, p. 623. — (2) *Art.* XII *d'Issy*.

aucune affaire, et par lesquels il ne failloit pas affoiblir la cause de l'Eglise contre les Quiétistes.

J'ai encore bien des choses à vous représenter, Monseigneur; mais il faut les réserver pour une autre lettre, parce que celle-ci est déjà trop longue. Je suis avec respect, etc.

SECONDE LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

POUR SERVIR DE RÉPONSE A CELLE

DE MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

SECONDE LETTRE

EN RÉPONSE A CELLE

DE M.GR L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

MONSEIGNEUR,

I. IL faut encore commencer une lettre par des plaintes sur des passages altérés. Vous ne cessez point de me faire dire que « l'ame est invinciblement » persuadée qu'elle est réprouvée de Dieu (1). » Vous donnez ces paroles comme étant les miennes. Vous les donnez comme telles, après que je me suis plaint qu'elles n'étoient pas de moi dans cet arrangement, et qu'elles étoient défigurées par le retranchement de ce qui leur est essentiel. J'ai dit seulement « qu'une » ame peut être invinciblement persuadée d'une per- » suasion réfléchie, et qui n'est pas le fond intime » de la conscience, qu'elle est justement réprouvée » de Dieu. » Pourquoi avez-vous retranché ces mots essentiels, *et qui n'est pas le fond intime de la conscience?* Il est inutile de raisonner; venons au fait. Si ces mots n'étoient pas un vrai correctif, pourquoi avez-vous craint de les laisser en leur place? Pourquoi ne cessez-vous point de les supprimer? Pourquoi répétez-vous cette affreuse accusation dans

(1) *Rép. à 1re Lettr.* n. 7 : tom. XXIX, p. 28.

votre lettre, sans rétablir le passage dans son entier ?

Il est inutile de dire, comme vous le ferez peut-être, que vous y avez suppléé ailleurs dans votre lettre même. Pourquoi retranchez-vous une partie de mes paroles dans un endroit, où vous voulez tirer votre conclusion contre moi, et me rendre odieux au lecteur ? Si vous eussiez rapporté en cet endroit toutes mes paroles, elles auroient anéanti votre objection. On auroit vu que cette *persuasion réfléchie* ne pouvoit naître qu'à l'occasion des réflexions de l'entendement, et qu'elle ne consiste point dans des actes réfléchis, puisqu'*elle n'est pas du fond intime de la conscience* (1), qui est toujours la partie supérieure. On auroit vu que cette persuasion n'est qu'*apparente*, ce qui est évidemment synonyme avec *imaginaire*. On auroit vu que ce n'est pas une vraie persuasion, mais *une espèce de persuasion*. On auroit vu que ce n'est qu'un *trouble par scrupule* (2). On auroit vu que ce n'est qu'un *trouble et un obscurcissement* de la partie inférieure qui consiste, selon moi, dans *l'imagination* et dans *les sens*, pendant que l'espérance s'exerce dans la partie supérieure, à laquelle selon moi (3) appartient toute opération *intellectuelle et volontaire*, tant réfléchie que directe.

Voilà, Monseigneur, ce que mon texte vous fournissoit pour justifier votre confrère. Au lieu de rassembler ainsi ce qui établit le pur sens du texte avec tant d'évidence, vous avez retranché de l'endroit que vous rapportez les mots qui écartent le mauvais sens. Souffrez que je vous parle comme vous m'avez parlé.

(1) *Max. des Saints*, p. 90. — (2) Ibid. p. 116. — (3) Ibid. p. 123.

Un petit mot qu'on supprime *une ou deux fois fait sentir ce qu'on a dans le fond de l'ame.* Votre prévention vous fait compter pour rien tout ce qui est pour moi, et vous grossit tout ce qui vous paroît propre à me confondre.

Vous vous retranchez à dire que ces termes « persuasion et conviction regardent naturellement l'esprit et la partie haute de l'ame (1). » Faut-il, Monseigneur, vous contredire en tout? Je suis fâché d'avoir à le faire si souvent : mais je ne puis l'éviter en cette occasion. *Persuasion,* dans notre langue, ne signifie pas plus de *croire.* Le frère Laurent pendant quatre ans *croyoit certainement qu'il étoit damné.* Une *croyance certaine* dit plus qu'une simple *persuasion,* surtout quand elle est constante pendant quatre ans. Direz-vous que cette *croyance certaine* étoit de la *haute partie de l'ame?* Selon vous, saint François de Sales eut *une impression de réprobation,...... et comme une réponse de mort assurée..... Il supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité. Supposer* ainsi une chose n'est-ce pas en être persuadé, surtout quand cette *supposition* va jusqu'à prendre une *terrible résolution* fondée uniquement sur la supposition même. *Supposer* ainsi une chose, c'est la poser comme certaine, et la faire servir de fondement à tout ce qu'on résout.

Mais voulez-vous voir une expression incomparablement plus forte que toutes les miennes? Elle est du saint abbé Blosius, approuvé par tant de célèbres universités d'Allemagne et des Pays-Bas, et tant loué par le cardinal Bellarmin. Elle est rap-

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 3 : tom. XXIX, p. 18.

portée par le père Surin (1). Ainsi vous l'avez approuvée. « Alors, dit-il, parlant des épreuves, » l'homme est tout abandonné à lui-même. *Hic jam » homo totus sibi relinquitur.* » Il ne dit pas que l'homme paroît abandonné; il dit simplement qu'il l'est. « ..... Il croit perdre tout son temps. *Totum » etiam tempus suum se perdere putat.* Il croit avoir » perdu toutes choses. » Remarquez encore qu'il ne dit pas l'homme s'imagine. Il ne prend point cette précaution; il dit l'homme *croit*. Ecoutons encore le saint auteur : « Ce qui fait qu'étant tombé dans une » extrême tristesse et un horrible désespoir, il dit : » C'est fait de moi : je suis perdu; je suis privé de la » lumière : toute grâce s'est retirée de moi. *Omnia » se perdidisse arbitratur : unde et in gravem tristi- » tiam, horribilemque desperationem prolapsus di- » cit : jam de me actum est. Perii; lumen perdidi; » omnis gratia a me recessit.* » Ecoutons encore le père Surin approuvé par vous. « L'ame, dit-il (2), » se sent pleine de mouvemens d'orgueil, d'aversion » d'autrui, d'impureté, de dépit, et de rage, et par » fois même de désespoir, d'infidélité, avec des té- » nèbres si épaisses que l'ame se croit difforme » et désagréable à Dieu, et se voit manifestement » sale et insupportable à soi-même. Par ce sentiment » du mal, comme par une lessive admirable, l'ame » est réduite, comme en sa pureté baptismale et » justice primitive. Qui ne diroit, quand une ser- » vante frotte la vaisselle de boue et de sable, qu'elle » la salit, et cependant elle la nétoye. » Il ne parle

(1) *Catéch. spir.* IVe part. p. 361. — (2) *Fondem. de la vie spir.* liv. IV, ch. VIII, p. 301.

pas d'une simple croyance ou persuasion, il parle de *voir manifestement*. Vous avez donc approuvé qu'on dise que ces ames *tombent dans un horrible désespoir*, sans y ajouter aussitôt, comme je l'ai fait, qu'il n'est *qu'apparent*. Vous avez approuvé qu'on dise que *l'homme est tout abandonné à lui-même*, pour dire qu'il paroît abandonné. Vous avez approuvé qu'on dise que l'ame est persuadée de cet abandon jusqu'à le *voir manifestement*. Vous avez approuvé aussi ce que le père Surin dit encore, parlant de cette ame dans les épreuves. « Elle ne peut, dit» il (1), comprendre qu'elle ne soit en tout méchante » et maligne. » Voilà une persuasion qui va jusqu'à une *vue manifeste*, et que l'ame ne peut vaincre. Refuserez-vous d'appeler *invincible* une persuasion qu'on ne peut vaincre, quoiqu'elle ne soit qu'*apparente* ou imaginaire ? Il ajoute : L'ame « se voit » comme réprouvée par l'opération de l'esprit dia» bolique, qui fermant la porte à toute joie ne lui » laisse que la vue de son mal. »

Vous n'avez de recours en cette occasion qu'au terme d'*invincible*, *qui exprime*, dites-vous, *une inévitable et certaine démonstration* (2). Mais puisque l'ame, selon le père Surin, *ne peut comprendre* que sa malice, et que *l'opération de l'esprit diabolique ferme la porte* à toute autre *vue*, elle est dans l'impuissance de vaincre cette impression. De plus songez un peu au frère Laurent. Sa *croyance certaine* qu'il étoit *damné* dura quatre ans : pendant ces quatre ans *tous les hommes du monde n'auroient pu lui ôter cette opi-*

(1) *Catéch. spir.* IIe part. p. 195. — (2) *Rép. à IV Lettr.* n. 3 : tom. XXIX, p. 18.

nion ; sans doute il n'auroit pu se l'ôter lui-même. Voilà une *opinion* ou *persuasion,* car c'est la même chose; elle va jusqu'à la *croyance certaine*, mais si *certaine* et si *invincible,* que ni ce bon frère ne peut la vaincre, ni *tous les hommes du monde n'auroient pu* l'en délivrer : cette conviction étoit donc *invincible :* elle n'étoit pourtant pas *dans la partie haute de l'ame ;* elle étoit tout ensemble *invincible,* et seulement *apparente* ou imaginaire, c'est-à-dire, précisément comme je la dépeins dans mon livre.

Vous me demandez pourquoi je n'ai pas dit dans mon livre, comme je le dis à présent, que cette persuasion n'est qu'imaginaire. Hé, Monseigneur, n'altérez point mon texte, et vous y trouverez tout ce que vous dites qui y manque. Reconnoissez que la *persuasion* n'est qu'*apparente* selon mon livre, et avouez qu'*apparente* et *imaginaire* sont précisément synonymes. D'ailleurs les saints auteurs que je cite n'ont point pris ces précautions. Blosius dit que l'ame *croit avoir tout perdu* et *être perdue* elle-même. Il ne dit pas qu'elle se l'imagine; il dit qu'elle tombe dans un *horrible désespoir*. Le frère Laurent *croyoit certainement,* dit l'auteur de sa vie; il ne dit pas qu'il s'imaginoit croire. Vous-même, Monseigneur, vous avez dit que saint François de Sales *supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité,* vous n'avez point dit qu'il s'imaginoit supposer. De plus si on avoit attaqué saint François de Sales, la bienheureuse Angèle de Foligny, Blosius, la mère Marie de l'Incarnation, le frère Laurent, le père Surin, et tous ces autres saints contemplatifs sur leurs expressions, ils auroient répondu comme je réponds. Ils auroient dit que leurs

croyances, ou *suppositions*, ou *persuasions* n'étoient *qu'apparentes*. Vous-même, si on vous attaquoit sur la citation que vous avez faite de leurs paroles, vous vous justifieriez en disant que vous n'avez voulu prouver par là qu'une persuasion qui *n'est pas intime*, et qui n'est qu'*apparente* ou imaginaire. Plus on vous presseroit, plus vous chercheriez tous les termes qui lèveroient les équivoques de votre adversaire. Voilà précisément ce que je fais avec vous. Enfin observez, s'il vous plaît, qu'il s'agit, dans tout ce que je dis sur les épreuves, de la séparation de la partie supérieure d'avec l'inférieure. Je mets tout le *trouble* et tout *l'obscurcissement* dans la seule inférieure : je mets toute la paix et tout l'exercice des vertus dans la seule supérieure. J'attribue à la supérieure tout ce qui est *intellectuel et volontaire :* je n'attribue à l'inférieure *que l'imagination et les sens*. Voilà mon texte tout pur. Direz-vous que j'ai cru que les réflexions ne sont ni *intellectuelles ni volontaires?* Direz-vous que pour expliquer la séparation des deux parties, je les ai confondues, et que j'ai mis dans les actes réfléchis de la supérieure, que je suppose en paix, tout le *trouble* et tout *l'obscurcissement* de l'inférieure? La seule séparation des deux parties emporte évidemment ma justification. Toute la paix dans l'exercice des vertus est réservée à la partie supérieure. Tout le trouble, qui fait la *persuasion apparente*, ne peut être que dans l'inférieure qui est l'imagination.

Vous revenez encore à la *persuasion réfléchie*, et vous attaquez la comparaison que j'ai faite de cette persuasion réfléchie avec les plaisirs raisonnables

d'un philosophe. Voici vos paroles : « Je ne sais » comment il arrive que tous vos exemples se tour» nent contre vous (1). » Voyons, Monseigneur, si cet inconvénient m'arrive. Vous dites que ces plaisirs raisonnables sont *approuvés par la raison*. D'où vous concluez qu'il faut, suivant ma comparaison, que les persuasions réfléchies soient approuvées par les réflexions. Mais voici un grand mécompte. Je vous ai proposé la comparaison des plaisirs que la raison *cause par accident*, et dont elle est *l'occasion* (2), sans qu'il soit question de savoir si elle les règle ou ne les règle pas. J'ai ajouté qu'on dit tous les jours « qu'une réflexion est douloureuse, parce » qu'elle cause la douleur, quoiqu'elle ne soit pas » une douleur elle-même (3) ». Souvent la douleur causée par les réflexions n'est point approuvée par les réflexions mêmes : au contraire, les réflexions condamnent les douleurs excessives qu'elles *causent par accident*. L'exemple d'un *géomètre* est encore très-décisif. Ses opérations intellectuelles lui causent des plaisirs. Si ces plaisirs sont excessifs dans ce géomètre trop passionné pour la géométrie, il n'en est pas moins certain que ses opérations raisonnables ou intellectuelles sont la cause *par accident* ou *l'occasion* de ces plaisirs. Sa raison ne les approuve pourtant pas. On peut donc avoir des plaisirs que les opérations raisonnables *causent par occasion*, et que la raison ne règle ni n'approuve. Tout de même on peut avoir une persuasion apparente ou imaginaire, que

(1) *Rép. à 1re Lett.* n. 3 : *tom.* XXIX, p. 19. — (2) *Prem. Lettre à M. de Meaux*, Ve obj. ci-dessus, p. 30. — (3) *IIIe Lettre à M. l'arch. de Paris*, n. 3 : tom. V, p. 317.

les

les actes réfléchis ont causée par accident, et que les actes réfléchis ne règlent ni n'approuvent. On peut encore employer l'exemple d'un homme à qui ses réflexions sur le bord d'un précipice ont imprimé une crainte. Cette crainte, je le suppose, est purement de l'imagination; mais les réflexions de l'entendement l'ont causée, et il ne l'auroit pas, s'il n'eût point fait des réflexions. Cet homme ne peut plus vaincre son trouble, quoique sa raison ne l'approuve pas. Il en est de même de la persuasion apparente dont j'ai parlé. Elle naît par accident des réflexions inquiètes de l'entendement : elle est dans l'imagination seule; mais la partie supérieure, qui est la raison, ne peut l'appaiser. Cette persuasion, non plus que le plaisir du géomètre, et que la crainte de l'homme sur le bord du précipice n'est ni commandée, ni réglée, ni approuvée par la raison. Ma comparaison ne se *tourne* donc contre moi, que quand on la change et qu'on la détourne dans un sens qui n'est pas le mien.

Ce qui me surprend le plus, c'est que vous voulez que je n'aie fait qu'*augmenter la difficulté* en disant que ces *persuasions ne sont pas intimes, mais apparentes* (1). Quoi! direz-vous, Monseigneur, qu'une persuasion réelle et *intime* de la réprobation seroit moins à craindre qu'une *persuasion apparente?* l'apparence du désespoir est-elle pire que le désespoir même? Mais examinons votre raison. « Le mal-
» heureux Molinos et ses disciples, dites-vous (2),.....
» ne croient-ils pas que leurs crimes ne sont qu'appa-
» rens, et que leur consentement n'est pas intime.....

(1) *Rép. à 1r Lettr.* n. 3 : tom. XXIX, p. 20. — (2) Ibid.

» Pourquoi donc ne craignez-vous pas de leur pré-
» parer des excuses? » Non, je ne le crains point, et je n'ai aucun sujet de le craindre. Les Quiétistes sont des fanatiques impudens, lorsqu'ils prétendent faire sans *consentement intime* de leur volonté, des actions libres et horribles, que les hommes ne font que quand ils sont assez malheureux pour les vouloir commettre. Ajouter à l'horreur de ces actions l'impudence de dire qu'ils le font sans liberté et sans aucune volonté véritable de les faire, c'est le comble de la dépravation et de l'hypocrisie. Mais s'ensuit-il de là que les plus saintes ames ne puissent avoir des persuasions *apparentes et non intimes* qu'elles sont rejetées de Dieu? L'impudence des Quiétistes sur des actions véritablement délibérées, empêche-t-elle que les saintes ames n'aient un trouble véritablement indélibéré sur leur salut? Où en sommes-nous, si on ne peut plus, *sans préparer des excuses à Molinos*, dire que des ames très-innocentes ont une *persuasion apparente* ou imaginaire de leur réprobation?

Saint François de Sales ne *supposoit*-il pas *qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité!* Le frère Laurent ne le « croyoit-il pas certainement pendant quatre ans,
» en sorte que tous les hommes du monde ne lui au-
» roient pas ôté cette opinion? » Ceux qui ont rapporté si fortement ces faits devoient-ils s'en abstenir de peur de préparer des excuses à Molinos? Peut-on mieux expliquer cette espèce *de persuasion* qu'en disant qu'elle n'étoit *qu'apparente*, ou imaginaire, et qu'en assurant que c'étoit un *trouble par scrupule?* Avez-vous oublié tous ces faits rapportés par vous-même? Faudra-t-il les nier de peur de donner des

rmes aux Quiétistes? La vérité de Dieu a-t-elle be-
oin de notre mensonge? Ne seroit-ce pas faire triom-
her ces fanatiques que de dissimuler ces expériences
ttestées par les écrits de tant de saints? En suppo-
ant ces faits, n'est-il pas encore très-facile de con-
ondre les Quiétistes?

Pourquoi donc m'accusez-vous, Monseigneur, de
e répondre rien dans mes quatre lettres à cette ob-
ection, *à cause qu'elle est poussée jusqu'à la dé-
monstration la plus évidente* (1). Y eut-il jamais rien de moins démonstratif? Parce que les Quiétistes veulent faire passer des crimes véritables et manifestes pour des crimes apparens, il ne sera plus permis de dire qu'un grand nombre de saints ont eu des apparences de persuasion qu'ils étoient réprouvés. Telles sont, Monseigneur, vos démonstrations, après lesquelles vous m'insultez sur mon silence.

Mais enfin examinons la raison qui vous fait dire que les persuasions dont il s'agit sont véritables. « Qu'est-ce, selon vos principes, qui les empêche » d'être intimes, sinon qu'elles sont réfléchies? Voici » vos paroles : *Une ame est invinciblement persuadée » d'une persuasion réfléchie, et qui n'est pas le fond » intime de la conscience,* qu'*elle est justement ré- » prouvée de Dieu.* Vous le voyez, Monseigneur, ce » qui l'empêche d'être *l'intime de la conscience,* c'est » qu'elle est réfléchie (2). » Non, Monseigneur, je ne le vois point, et je n'ai garde de le voir, puisqu'il n'est point dans mon texte. Je ne dis point, comme vous voulez le faire entendre, que la persuasion

(1) *Rép. à IV Lettr. n.* 3 : tom. XXIX, p. 20. — (2) Ibid. n. 4 : p. 21, 22.

n'est pas intime parce qu'elle est réfléchie. Pour me le faire dire, il faudroit renverser mon texte, joindre deux membres de ma période qui sont très-séparés, et donner le premier comme la raison du dernier, en y ajoutant un *à cause*, ou un *parce*, qui n'y fut jamais. Je dis deux choses de cette persuasion; l'une, qu'elle est *réfléchie*, c'est-à-dire causée par accident par les réflexions; l'autre, qu'elle n'est pas *intime*, mais seulement *apparente*. Mais je n'ai jamais dit qu'elle n'est pas intime, à cause qu'elle est réfléchie.

Voici une autre imputation aussi contraire à mon texte. « C'est vous-même qui dites encore que l'ame » ne perd jamais l'espérance dans la partie supérieure, » c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes. C'est » donc vous qui définissez la partie supérieure par » les actes qui ne sont pas réfléchis (1). » Compterez-vous toujours pour rien, Monseigneur, les réponses les plus décisives : voulez-vous toujours recommencer les objections les plus détruites? Faut-il encore répéter les exemples les plus sensibles pour découvrir vos paralogismes? Ne dit-on pas tous les jours qu'un Allemand qui voyage, est en France, c'est-à-dire à Paris? Sensuit-il de là que Paris soit lui seul toute la France? Tout de même l'espérance est dans la supérieure, puisqu'elle est dans des actes qui appartiennent à cette partie. Mais s'ensuit-il de là, que cette partie n'ait point d'autres actes? Nul logicien, Monseigneur, ne vous passera ce raisonnement. J'avois montré dans mes *Réponses* (2) combien il est défectueux. Mais les plus claires réponses ne servent

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 4 : p. 22. — (2) *Rép. à la Déclar.* n. 33 : tom. IV, p. 401 et suiv.

de rien. Sans les détruire vous recommencez l'argument. Celui-ci est encore du même genre : « *Les actes » réfléchis sont ceux qui se communiquent à l'ima- » gination et aux sens, qu'on nomme la partie in- » férieure..... c'étoit donc la réflexion qui faisoit » alors la partie basse de l'ame* (1). » Vous n'avez pas jugé à propos de rapporter mon texte entier. Le voici : « *Les actes réfléchis, qui, laissant une » trace sensible, se communiquent à l'imagination » et aux sens* (2). » Vous avez retranché du milieu de mon texte ces paroles, *qui laissant une trace sensible*. Ces paroles sont le dénouement de toute votre objection, et c'est ce dénouement que vous supprimez : puisque *les actes réfléchis se communiquent à l'imagination et aux sens, qui sont la partie inférieure*, ils ne sont donc pas de cette partie. Les ordres du conseil du Roi qu'on communique aux tribunaux inférieurs, ne sont pas les ordres de ces tribunaux inférieurs. Ainsi votre conséquence est précisément contradictoire à celle qu'il falloit tirer. Mais encore, comment est-ce que les actes réfléchis de la partie supérieure se communiquent à l'inférieure? Le voici clairement exprimé dans les paroles que vous avez retranchées. Cette communication ne consiste qu'en ce que les actes réfléchis *laissent* dans le cerveau une *trace sensible. La trace sensible* du cerveau est ce qui fait la communication à la partie inférieure. Mais les actes réfléchis sont très-différens de la trace qu'ils laissent. Les actes passent, et la trace demeure. Les actes réfléchis étant intellectuels,

(1) *Rép. à 1r Lettr. n.* 4 : tom. XXIX, p. 22. — (2) *Explic. des Max.* p. 122.

appartiennent, selon ma définition, à la partie supérieure. C'est dans l'inférieure qu'est la trace. Pour l'inférieure, je ne dis pas qu'elle comprend l'imagination et les sens. Ce seroit trop peu dire ; je vais plus loin, et j'assure que *l'imagination et les sens sont la partie inférieure,* pour exprimer que cette partie ne consiste qu'en ces deux choses. Ainsi, dans la séparation que j'ai voulu expliquer, toute la paix est dans la partie supérieure qui comprend *tout ce qui est intellectuel et volontaire,* tant les réflexions que les actes directs. Tout *le trouble* et tout *l'obscurcissement* est dans la partie inférieure, qui ne consiste que dans *l'imagination* et dans *les sens.* Les actes réfléchis de la partie supérieure laissent dans le cerveau des traces sensibles. L'imagination s'occupe de ces traces et se trouble. Alors on s'imagine voir sa réprobation. Cette objection tant de fois détruite ne roule donc que sur une altération de mon texte, et sur un paralogisme qui est manifeste malgré l'altération même.

II. Je ne puis plus reculer, Monseigneur ; vous me contraignez à faire les plus ennuyeuses répétitions, pour empêcher que les vôtres faites avec tant de confiance n'entraînent le lecteur. Vous dites que dans *le sacrifice absolu* dont j'ai parlé, « on sacrifie » absolument son éternité bienheureuse. » Et vous ajoutez : « Quand est-ce qu'on se récriera, si on dis» simule de telles erreurs (1). » Tout votre raisonnement est fondé sur ce que le sacrifice tombe sur l'objet précis de la persuasion. Or est-il que la persuasion regarde la réprobation : donc le sacrifice absolu la regarde aussi. Voilà l'argument le moins sou-

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 6 : tom. XXIX, p. 26.

tenable qu'on puisse faire. Il n'y a qu'à l'appliquer encore une fois à ce que vous avez dit de saint François de Sales. Il prit une *terrible résolution* d'aimer Dieu ici-bas, quoiqu'il *supposât qu'il ne l'aimeroit plus dans l'éternité*. Voilà sans doute un sacrifice réel et absolu de quelque chose, et un sacrifice *terrible*. Je n'ai pas tort de l'appeler *sacrifice* puisque vous avez dit que c'est « une espèce de sacrifice que » Dieu presse par des touches particulières à lui faire, » à l'exemple de saint Paul,..... et qu'il exige par ses » impulsions » Vous ajoutez que « le directeur le » peut inspirer aux ames peinées,..... pour les aider » à produire et en quelque sorte enfanter ce que » Dieu en exige (1). » Si ce sacrifice n'eût été que conditionnel pour des cas que le saint eût regardés comme impossibles, il n'auroit point été *terrible*. Le saint n'auroit pas attendu à le faire *dans les dernières presses d'un si rude tourment*. Ce sacrifice suppose donc une persuasion imaginaire de la réprobation. Il n'est pourtant pas le sacrifice du salut même. Voilà donc la persuasion imaginaire qui tombe sur le salut; et voilà d'un autre côté le sacrifice fait sur cette persuasion qui ne tombe pas sur le même objet, mais sur une consolation de l'ame. Ainsi vous ne pouvez éviter de dire autant que moi que la persuasion imaginaire tombant sur le salut, le sacrifice ne tombe que sur ce que vous appelez le *soin inquiet* (2), que M. l'archevêque de Paris appelle le *souci*, et que j'appelle une affection naturelle. Pour rendre votre objection plus concluante, vous ajoutiez que je fai-

(1) *Inst. sur les Et. d'orais.* liv. x, n. 10 : tom. xxvii, p. 428, 429. — (2) *Ier Ecrit*, n. 14 : tom. xxviii, p 521.

sois acquiescer l'ame à *sa damnation* (1). Il vous étoit commode de substituer ainsi un terme qui fait horreur, et qui emporte évidemment l'éternelle réprobation, en la place de la *juste condamnation* que j'ai déclaré expressément, au même endroit, n'être point *la réprobation* (2), et qui n'est selon moi que l'opposition de Dieu à tout péché. Mais ne pouvant changer mon texte formel, vous voudriez par des conséquences me faire dire malgré moi le contraire de tout ce que j'ai dit. Le sacrifice, il est vrai, est délibéré et absolu; mais il ne regarde point *le salut*. Il ne regarde que la mercenarité que les Pères retranchent, et que j'ai nommée *propre intérêt*. Il ne regarde que *le souci* ou *soin inquiet*, que vous retranchez vous-même avec le père Surin. Ce *soin inquiet* ne peut être qu'un attachement naturel et imparfait à nous-mêmes. Pour l'acquiescement, il ne regarde que la justice de Dieu, pour laquelle l'ame entre en zèle contre elle-même, reconnoissant qu'elle mérite d'être rejetée, mais espérant toujours de ne l'être pas. De cet acquiescement ou conformité de l'ame à la justice de Dieu pour se condamner, il résulte un grand sacrifice du *soin inquiet*, ou amour naturel de soi-même; car qu'y a-t-il de plus douloureux que de ne plus trouver en soi de ressource ni de soutien sensible pour la nature, qui veut toujours voir et sentir ses appuis?

De grâce, Monseigneur, expliquez la chose sur les exemples que vous avez vous-même rapportés. Ou vous ne direz rien qui démêle précisément cet état

(1) IIIe *Ecrit*, n. 16 : p. 461. — (2) *Explication des Maximes*, p. 92.

des ames, ou vous direz sous d'autres termes équivalens, ce que je viens de dire.

Je passe à une objection que vous me faites sur les souhaits de saint Paul et de Moïse. « Croyoient-ils, » dites-vous (1), l'un qu'en effet il seroit anathême, » et l'autre qu'il perdroit la vie éternelle? » Vous ajoutez : « Répondez ce que vous voudrez; je ne me » donne pas la liberté de vous demander par écrit » un oui ou un non. Ce ton de maître ne me convient » pas. » C'est un reproche que vous me faites de vous avoir demandé un oui ou un non. Est-ce *un ton de maître* que de demander des réponses précises? Ce ton n'a pas été en moi jusqu'ici assez pressant pour vous obliger à vous expliquer sur la liberté de Dieu avant ses promesses pour nous donner la béatitude surnaturelle, ou pour ne nous la donner jamais. Combien vos tons ont-ils été plus forts, quand vous m'avez traité d'ignorant, et d'impie qui déguise ses impiétés? Combien vos tons sont-ils plus hautains et plus pressans, quand vous m'interrogez sur madame Guyon comme un criminel sur la sellette? Mais enfin je vais vous répondre; non, Monseigneur, ni saint Paul ni Moïse *n'ont cru perdre la vie éternelle.* Vous confondez toujours le sacrifice conditionnel fait hors de la peine avec le sacrifice absolu fait dans l'état de peine et d'épreuve. Vous mettez ensemble confusément Moïse, saint Paul, saint François de Sales et les autres. Mais il ne faut pas les mettre ensemble sans distinction. Ni saint Paul, ni Moïse n'étoient dans l'épreuve quand ils faisoient leurs souhaits conditionnels. Ils espéroient alors par une espérance qui n'é-

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 8 : tom. XXIX, p. 29.

toit point obscurcie par la peine. On peut dire d'eux, comme vous le dites, qu'ils étoient *dans une pleine sécurité* (1). Mais saint François de Sales étoit bien éloigné de cette pleine sécurité, quand *il portoit une impression de réprobation,..... et comme une réponse de mort assurée*, quand *il supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité*.

Le frère Laurent étoit bien loin de la pleine sécurité, lorsqu'il crut *certainement pendant quatre ans qu'il étoit damné*. Blosius suppose une ame bien éloignée de la *pleine sécurité*, puisqu'il dit qu'elle *tombe dans un horrible désespoir*. Le père Surin la croit bien privée de la pleine sécurité, puisqu'il assure qu'elle *se voit manifestement sale et insupportable à soi-même*. Mais revenons à saint Paul et à Moïse même. Vous confondez l'état avec les actes. Leur état étoit de pleine sécurité pour le salut; mais l'acte de leur sacrifice conditionnel du salut ne pouvoit avoir le motif de la béatitude, que vous voulez trouver comme essentiel dans tout acte humain, et comme la seule *raison d'aimer*. Quoiqu'ils désirassent la béatitude par d'autres actes, ils ne la désiroient point par ceux-là. S'ils n'eussent sacrifié conditionnellement leur bonheur, que pour être heureux, leurs actes auroient été ou extravagans, comme vous le faites entendre, ou menteurs, supposé qu'ils n'eussent point extravagué en les faisant. Il y a une manifeste différence entre désirer un bien, lorsqu'on fait un renoncement, et faire le renoncement par le désir même de ce bien.

Ces saints étoient sans doute dans un état de désir

(1) *Rép. à 1r Lettr.* n. 9 : tom. XXIX, p. 34.

et d'espérance de la béatitude. Mais ils eussent été trompeurs, s'ils eussent offert conditionnellement leur béatitude par le désir formel de l'assurer. J'ai éclairci cette équivoque. Quoi qu'il en soit, cette *amoureuse extravagance*, loin d'être le modèle de la perfection, n'auroit point, selon vous, la raison d'aimer qui fait l'essence de l'amour, et sans laquelle il n'y a point de *culte raisonnable* (1).

III. Nous voici arrivés à la citation que vous faites de saint Augustin. « C'est non-seulement qu'on veut être » heureux, mais encore qu'on ne veut que cela, et » qu'on veut pour tout cela (2). » Je conviens que la nature y pousse ; *natura compellit*. Je conviens que Dieu a mis cette pente ou inclination dans l'homme ; *Creator indidit*. Mais souffrez, Monseigneur, que je vous fasse deux questions. 1° Comment prouverez-vous que cette pente devienne un désir délibéré dans tout acte humain ? Combien avons-nous d'inclinations que nous ne pouvons nous ôter, et dont les objets n'entrent pourtant pas comme motifs dans nos actes libres ? Je vous ai cité là-dessus les exemples de beaucoup de Païens (3), qui, ne comptant point sur une autre vie, se sont donné la mort : et vous n'y donnez aucune réponse solide, comme nous le verrons bientôt. 2° Vous confondez la béatitude surnaturelle, avec une espèce de béatitude qui n'est qu'un consentement passager. Le plus étonnant des paralogismes est celui qui règne dans toutes vos preuves, et que vous ne pourriez abandonner sans voir tomber d'abord toute votre controverse. 1° De ce que l'âme a sans cesse l'incli-

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 7 : tom. XXIX, p. 29. — (2) Ibid. n. 9 : p. 30, 31. — (3) *IIIe Let. à M. de Paris*, n. 1 : t. V, p. 307 et suiv.

nation d'être heureuse, s'ensuit-il que le bonheur soit le motif de tous ses actes libres? 2° De ce que l'ame désire en tout état son bonheur, ou contentement naturel et passager, s'ensuit-il qu'elle désire en tout acte humain et délibéré la béatitude surnaturelle ou la vision béatifique? Si votre raisonnement ne prouve point pour la béatitude surnaturelle, il ne prouve rien pour notre contestation, où il ne s'agit que de ce seul genre de béatitude. Si au contraire vous dites que la béatitude surnaturelle est *la raison d'aimer* en tout acte humain, vous faites deux choses insoutenables. 1° Vous rendez les dons surnaturels nécessaires à la nature, et vous confondez les deux ordres de la nature et de la grâce. C'est l'essentiel de nos questions, à quoi vous ne répondez jamais. 2° Vous rendriez par là tout acte de désespoir impossible; car si la béatitude surnaturelle, qui est le vrai salut, est la seule raison d'aimer, qu'on veut toujours, et en toutes choses, on ne peut plus tomber dans le désespoir, qui n'est que la cessation du désir de cet objet suprême.

Mais venons à saint Augustin. S'il dit seulement que la nature a sans cesse l'inclination indélibérée de se contenter, il dit ce qui est très-véritable, et dans le fond c'est tout ce qu'il dit. Si vous voulez lui faire dire de plus, que le motif d'être heureux est la seule *raison d'aimer* qui puisse agir sur l'homme, vous lui ferez dire que l'homme n'aime Dieu que pour être heureux, et qu'il veut même la gloire de Dieu pour son propre bonheur. Ainsi la fin dernière deviendra subalterne par rapport à la subalterne même, la fin deviendra moyen et le moyen sera la

fin. Les paroles que vous citez de saint Augustin ne sont donc vraies qu'autant qu'on les réduit à un sens tout contraire au vôtre. Quand il dit ce que vous rapportez, il ne parle qu'avec les philosophes sur la pente de la nature. C'est Cicéron qu'il cite (1). Il ne parle ni des actes surnaturels, ni de la béatitude surnaturelle. En représentant cette espèce de béatitude vers laquelle la nature tend, il ne prétend point parler de la béatitude surnaturelle et éternelle, de laquelle seule il s'agit entre nous. Il ne parle que d'une *délectation* qui est passagère comme cette vie. *Nihil dicamus esse beate vivere, nisi vivere secundum delectationem suam.* Il est vrai que ce Père dit que pour désirer la béatitude, il faut en avoir quelque idée au moins confuse. Mais cette idée confuse de la béatitude, qui nous porte souvent à la chercher par des désirs délibérés, empêche-t-elle que nous n'y soyons portés aussi par une inclination indélibérée que je n'appelle aveugle qu'à cause de son indélibération. L'inclination indélibérée est permanente; elle est la même en tout temps et en tout lieu. Mais les désirs délibérés de la béatitude ne sont pas perpétuels. Saint Augustin ne dit pas que ce motif entre dans tout acte humain. Loin de le dire, il dit formellement le contraire dans les paroles que j'en ai plusieurs fois citées, et auxquelles vous n'avez jamais rien répondu. Il y suppose un état de souffrance pour toute la vie dans le combat douloureux de nos passions; il suppose encore qu'en cet état si contraire à la béatitude, on n'auroit aucune espérance du souverain bien; et il conclut qu'il faudroit

(1) *De Trinit.* lib. XIII, cap. V, n. 8 : tom. VIII, p. 932.

persévérer dans cet état de si rude souffrance, plutôt que de chercher un contentement en se livrant à ses passions. *Si, quod absit, illius tanti boni spes nulla esset, malle debuimus in hujus conflictationis molestia remanere, quàm vitiis in nos dominationem, non eis resistendo, permittere* (1). Remarquez, s'il vous plaît, Monseigneur, les choses suivantes.

1° Qu'il ne fait point cette supposition dans un transport ou excès de zèle. C'est de sang froid, et dans une discussion purement dogmatique.

2° Il la fait selon ses principes. Selon lui, Dieu a été libre dans la dispensation de ses dons. La vie éternelle est une grâce, et non une dette. Il auroit pu ne nous préparer ni l'immortalité ni la vision béatifique.

3° Selon ce Père, le parfait amour est la parfaite justice. C'est aimer la justice, la vérité, la vertu pour elle-même, il ne dit point qu'il faut les aimer pour les avantages qu'on en tire.

4° Celui qui souffriroit le rude combat de ses passions sans aucune espérance, le feroit sans avoir la béatitude pour raison d'aimer. Saint Augustin supposoit donc évidemment qu'il y avoit une autre *raison d'aimer*, suivant laquelle on pourroit sans espérance souffrir tant de maux. Je ne puis m'empêcher d'observer ici qu'un passage de ce Père que vous avez cité contre moi (2) se tourne contre vous. Il s'agit des Païens, qui, selon vous, ne se sont donné la mort dans un état malheureux, que par le motif d'une béatitude future. Où est-elle cette béatitude qui a été leur motif? Saint Augustin dit : *In opinione ha-*

(1) *De civit. Dei*, lib. XXI, cap. XV : tom. VII, p. 635. — (2) *Rép. à IV Lettr.* n. 15 : tom. XXIX, p. 53.

bet errorem omnimodæ defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. Vous avouez qu'un tel Païen avoit « dans l'opinion l'erreur d'une totale » cessation d'être, mais cependant qu'il avoit dans » le sens le désir naturel du repos. » Remarquez, Monseigneur, que ce qu'on appelle *motif* n'est pas *dans le sens,* mais dans la partie intellectuelle de l'ame. Nous n'avons donc qu'à voir ce qui est dans la partie intellectuelle de ce Païen : c'est *l'erreur d'une totale cessation d'être.* Cette *erreur* est incompatible avec le motif d'une béatitude future. Ce qui n'est que *dans le sens,* savoir *le désir naturel du repos,* n'est pas un motif; ce n'est qu'une pente indélibérée, comme celle des bêtes, pour se délivrer d'un mal présent. Appelez-vous cette pente un motif et une *raison d'aimer?* Vous ajoutez ces paroles : « Ainsi on a toujours pour » objet secret une subsistance éternelle ou dans la » mémoire des hommes, ce qui s'appelle la vie de » la gloire, ou une autre espèce de vie dans le corps » de la république dont on est membre, qui se veut » sauver dans son tout. » Mais que prouverez-vous par là ? Vous ferez voir que quand on se tue, on ne cherche pas le mal pour le mal, et le néant pour le néant. Qui en doute ? Mais cette vie imaginaire dans la mémoire des hommes et dans le tout de la république, est-ce une béatitude future dont le motif détermine l'homme à chercher *la totale cessation d'être* dont il a *l'erreur dans l'esprit?* Cet homme espère-t-il se rendre heureux par la mémoire des autres hommes, lorsqu'il *cessera totalement* d'exister? Prétend-il être heureux sans être ?

Mais enfin c'est confondre le ciel avec la terre,

que de prendre le contentement ou délectation que la nature cherche toujours, avec la béatitude surnaturelle et éternelle que la foi seule nous fait envisager. Quand même (ce qui n'est pas) le motif de nous contenter entreroit selon saint Augustin dans tout acte délibéré et naturel de l'homme, il ne s'ensuivroit pas que le motif de la béatitude surnaturelle entrât dans tout acte surnaturel. Il faut donc renoncer à ce grand argument qui est le fondement de tout votre système. Il faut parler ainsi : La béatitude naturelle, que la nature cherche, n'a rien de commun avec la béatitude surnaturelle. Supposé même qu'on cherche l'une dans tout acte naturel, il ne s'ensuit pas qu'on cherche toujours l'autre dans tout acte surnaturel. Tirer cette conséquence, c'est supposer sans ombre de preuve ce qui est en question. Quittez donc, Monseigneur, tous les raisonnemens des philosophes qui ne prouvent rien pour une béatitude surnaturelle et gratuitement donnée. Renfermez-vous dans votre raisonnement tiré de saint Augustin, sur ce que l'amour veut *jouir*. Mais ce raisonnement disparoît dès qu'on l'examine. Vouloir *jouir*, selon la définition de ce Père, n'est autre chose que vouloir aimer, que vouloir appartenir à ce qu'on aime, que vouloir se rapporter à lui et non le rapporter à nous. *Frui est amore inhærere alicui rei propter se ipsam.*

C'est contre une preuve si démonstrative que vous ne répondez qu'en répétant un paralogisme étonnant que j'avois déjà clairement détruit. « C'est vous-» même, dites-vous (1), qui nous assurez qu'on ne

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 9 : tom. XXIX, p. 33.

» doit

» doit jamais être indifférent et sans désir sur le salut » éternel. Si l'on n'est jamais sans ce désir, on l'a toujours, on l'a en tout acte. » Etrange preuve (pardonnez-moi ce mot)! Quoi, parce que j'ai toujours de l'amitié pour mon ami, et un vrai désir de ce qui lui est avantageux, s'ensuit-il que je veuille formellement son bien en *tout acte* délibéré, en sorte que son bien soit ma seule raison de vouloir tout ce que je veux? Vous croyez répondre à tout en disant (1): Si c'est une « tendance indélibérée, elle en » est donc d'autant plus inévitable. Vous la supposez » continuelle, elle ne cesse donc dans aucun acte. » Quoi, Monseigneur, prétendez-vous que les pentes ou tendances indélibérées, que l'Ecole appelle *appetitus innatus*, et qui n'ont jamais d'interruption, entrent comme motifs dans tous les actes délibérés? Par exemple, la pente de l'homme pour sa commodité corporelle est naturelle, indélibérée, et sans interruption. Direz-vous que sa commodité corporelle est un motif essentiel dans tous ses actes délibérés? Mais encore pourquoi ai-je dit qu'il faut toujours vouloir le salut ou béatitude surnaturelle? est-ce à cause qu'elle est la seule raison d'aimer dont le motif doit entrer en tout acte? Nullement. C'est parce que Dieu, qui pouvoit ne nous préparer jamais ce bien, nous l'a promis gratuitement. Je veux donc toujours mon salut ou béatitude surnaturelle, mais non en tout acte; je le veux, non parce qu'il est la seule raison ou le seul motif d'aimer, mais parce que Dieu qui ne me le devoit pas, me l'a promis, et veut que je le désire. Enfin je le veux non parce qu'il est es-

(1) *Rép. à 1r Lettr.* n. 9 : tom. XXIX, p. 33.

sentiel à la charité de vouloir *jouir* de cette jouissance surnaturelle, mais parce que l'espérance qui nous est commandée le recherche comme son objet dans ses actes propres. Je n'ai donc jamais dit qu'il faut vouloir le salut en tout acte surnaturel; j'ai seulement prétendu qu'on doit vouloir le salut en tout état. Mais pourquoi ai-je dit qu'il faut le vouloir en tout état? Encore une fois, ce n'est point parce que le salut est la seule raison d'aimer. C'est seulement parce que Dieu, qui pouvoit se faire aimer sans accorder ce don gratuit, a voulu librement nous le donner sans nous le devoir. Pourquoi donc, Monseigneur, voulez-vous me faire dire qu'on désire le salut *en tout acte?* Pourquoi ajoutez-vous (1) que mon « discours n'a aucun sens, ou que c'est un point fixe » qu'il n'est non plus possible à la charité de n'avoir » point le désir de jouir de Dieu, qu'à la nature de » ne vouloir pas être heureuse continuellement, en » tout acte sans interruption? » Vous confondez deux sortes de jouissances différentes comme la nuit et le jour. Vous confondez un état où l'on désire le salut avec un désir du salut qui se trouveroit en tout acte. Enfin vous tirez sans preuve une conséquence de l'ordre naturel pour un contentement passager, à l'ordre surnaturel pour la vision béatifique. Quand on a renversé tant de choses, il est facile de dire à un homme: « Vous vous combattez vous-même (2). »

IV. Examinons vos velléités. Elles n'en ont que le nom, et on ne peut le leur donner sans abuser des termes. On ne peut ni vouloir, ni désirer de vouloir, ni concevoir même aucun commencement de désir

(1) *Rép. à Ire Lettr.* n. 9 : tom. XXIX, p. 33. — (2) Ibid. p. 34.

contre la seule *raison d'aimer*, contre l'essence de la volonté même. Voilà ce que j'ai prouvé clairement. J'en conclus qu'avoir de telles velléités *c'est extravaguer*. Que répondez-vous? Le voici : « Défaites-vous » donc, je vous en conjure, de ces vains raisonne» mens (1). » Pourquoi m'en déferois-je, Monseigneur, ils sont décisifs, et ils montrent clairement que c'est à vous à vous défaire de votre doctrine. « Ce n'est pas ainsi, dites-vous (2), qu'il faut en» tendre les excès et les transports. » Expliquez-nous donc comment il faut les entendre. « Quand on veut » vouloir l'impossible connu comme tel, on veut » vouloir en effet des contradictions inexplicables. » En cela vous avez raison (3). » En quoi donc ai-je tort? « Mais quand vous voulez trouver dans de tels » actes la séparation de la charité d'avec le désir » d'union et d'avec la béatitude, vous combattez » saint Augustin. » Hé, Monseigneur, est-il question ici de saint Augustin? Je vous ai déjà répondu sur ce Père, et vous ne répondez rien au passage décisif que j'en ai cité. Il n'est pas question d'une équivoque sur le mot d'*union* ou de *jouissance*, pour confondre tout amour avec le désir de la béatitude céleste. Prétendez-vous qu'il ne puisse point y avoir d'autre *union* d'amour avec Dieu, ni d'autre *jouissance* de lui que la vision béatifique ou béatitude surnaturelle? Mais laissons pour un moment saint Augustin, et voyons si des souhaits contre l'unique raison d'aimer ne sont pas de monstrueuses extravagances. Vouloir aimer contre la raison d'aimer qui est l'essence de la volonté et de l'amour même, n'est-ce

(1) *Rép. à IVe Lettr.* n. 9 : p. 35. — (2) Ibid. — (3) Ibid.

pas vouloir des *contradictions inexpliquables?* Si j'ai raison en cela, je l'ai en tout. Car c'est là, selon vous-même, le point décisif, « le point » qui renferme la décision du tout (1). » Mais après avoir dit comment il ne faut pas entendre *les excès et les transports*, du moins vous devriez expliquer comment il faut les entendre. Le lecteur s'y attend. Mais au lieu de le faire vous dites seulement que « je combats saint Augustin, que je me combats moi- » même, et que je ne veux qu'éblouir le monde. » Laissons saint Augustin, et venons au fait. Comment expliquez-vous la différence que vous voulez mettre entre les *excès* ou *transports* de saint Paul, et les *amoureuses extravagances* des insensés? Au lieu d'en donner une raison précise, vous ne songez qu'à adoucir le terme *d'excès*. Vous alléguez saint Paul même, qui dit: *Sive mente excedimus, Deo: Si nous sommes dans un transport, c'est pour Dieu* (2). Mais il n'est pas question du terme *d'excès*, il s'agit de la chose. Je soutiens que ce que vous appelez dans saint Paul un *excès*, est précisément la même chose que vous faites nommer par d'autres dans les saints mystiques une *amoureuse extravagance* (3). J'ajoute avec vous que c'est extravaguer que de vouloir des *contradictions inexplicables*, telles que celles de vouloir un amour chimérique contre l'unique *raison d'aimer*, et contre l'essence de la volonté même. Si donc saint Paul a désiré l'amour sans l'unique *raison d'aimer*, comme tant de mystiques, il a voulu des *contradictions inexplicables*, il a extra-



(1) *Rép. à 1r Lettr.* n. 29 : p. 61, 62. — (2) Ibid. n. 9 : p. 34. — (3) *Et. d'or.* liv. IX, n. 1 et 3 : tom. XXVII, p. 348, 349.

vagué comme eux. Que pouvez-vous répondre?

Faut-il vous dire, Monseigneur, ce que vous savez mieux que moi? *L'excès* ou *transport* divin de saint Paul, quand il disoit: *Sive mente excedimus, Deo;* n'étoit pas contre *la raison d'aimer;* à Dieu ne plaise qu'on parle jamais ainsi! Ce transport étoit supérieur à la foible raison du commun des hommes, sans être contraire à la vraie raison qui est une participation de la pure lumière de Dieu. Plus ce transport étoit au-dessus de la foible raison des hommes aveugles, plus il étoit conforme à la raison suprême, qui est la vraie raison d'aimer. Vouloir contre la vraie raison d'aimer, et contre l'essence de la volonté même, ce n'est pas un transport divin, au-dessus de notre foible raison; c'est au contraire être en délire, c'est extravaguer, c'est renverser l'amour, et par conséquent toute la religion; c'est renverser la raison qui est la pure lumière de Dieu, c'est anéantir la grâce et la nature tout ensemble.

La sainte folie de la croix et l'ivresse des apôtres ne sont point contre la vraie raison d'aimer, ni contre aucune véritable raison, parce que toute vraie raison est une lumière émanée de Dieu. Cette folie apparente est la vraie sagesse de Dieu, qui paroît folie à la fausse sagesse du siècle; mais ce qui renverse réellement la raison d'aimer, et l'essence de la volonté même, est incompatible avec la vraie sagesse de Dieu, avec la foi, avec la charité, avec la religion entière et même avec la nature intelligente; ces actes que vous nommez des *excès* contre la raison suprême, contre l'essence de toute volonté, loin d'être grands et méritoires, ne renferment que l'ex-

travagante ou menteuse expression d'une *contradiction inexplicable*; c'est ne rien vouloir, c'est ne rien comprendre, c'est parler sans s'entendre soi-même; appeler cette extravagance une velléité, c'est se jouer des termes. Cet *excès* n'étant pas moins dans saint Paul, selon vous, que dans le dernier des mystiques, un excès contre l'unique raison d'aimer, et contre l'essence de la volonté même, il n'est pas moins dans saint Paul que dans le dernier des mystiques, un mensonge scandaleux, ou une extravagance monstrueuse. Voilà, Monseigneur, la conséquence claire et immédiate de votre principe, voilà les vains raisonnemens dont vous me conjurez *de me défaire*.

V. Relisez s'il vous plaît saint Chrysostôme, vous y trouverez clairement qu'il suppose que l'Apôtre a voulu conditionnellement pour le salut des Juifs être séparé « de la troupe qui environne Jésus-Christ, » et qu'il consentoit aussi à être privé de la gloire, » etc. Il consentoit volontiers de perdre le royaume » des cieux, d'être privé de cette gloire ineffable, » et de souffrir toutes sortes d'adversités (1). » Il ajoute une comparaison décisive qui est que « plusieurs pères n'ont pas refusé d'être séparés de leurs » enfans, pourvu que ces enfans en tirassent plus de » gloire, et qu'ils ont préféré l'honneur de leurs en» fans au plaisir de leur présence. » Voilà la privation de la vue ou compagnie de Dieu et de Jésus-Christ clairement marquée. Saint Paul, suivant saint Chrysostôme, consentoit conditionnellement pour le salut des Juifs et pour la gloire de Dieu, à perdre non l'union d'amour, mais la vision intuitive et la

(1) *Hom. XVI in ep. ad Rom.* n. 1 : tom. IX, p. 603.

béatitude surnaturelle, qui pourroit, si Dieu l'eût voulu, être détachée de l'amour. Il vouloit toujours aimer Dieu et Jésus-Christ son fils. Mais il eût consenti à ne les point voir, et à ne posséder point leur gloire, comme un père se priveroit par amitié pour son fils de le voir, afin de lui procurer de plus grands honneurs. Voilà la comparaison décisive de saint Chrysostôme. En citant ce Père j'ai dit qu'il excepte toujours l'amour, et qu'il ne faisoit tomber le renoncement que sur la vision intuitive ou béatitude surnaturelle (1); à quoi sert-il donc de me faire une objection que j'ai prévenue et détruite par avance dans mon texte même (2)? Pourquoi dites-vous que ce Père fait tomber la privation dont il s'agit, sur la compagnie qui environne Jésus-Christ? Peut-on voir Jésus-Christ étant séparé des saints qui l'environnent, et qui sont devenus ses membres inséparables? Peut-on être avec Jésus-Christ sans être avec les saints qui règnent avec lui sur le même trône? Quand même il vous seroit permis de supposer sans preuve que saint Paul séparoit, contre l'ordre des promesses, Jésus-Christ d'avec ses saints, quel souhait feriez-vous faire à l'Apôtre? Saint Chrysostôme assure qu'il s'agit d'un effort *d'amour incroyable.* Saint Grégoire de Nazianze assure que l'Apôtre *a osé* en faisant ce souhait, et que lui-même *il ose* en le rapportant. Voyons donc quelle offre étonnante et incroyable l'Apôtre fait, selon vous, dans ce souhait. C'est de régner avec le Fils de Dieu sur le trône de son Père le voyant face à face, sans voir les saints qui l'envi-

(1) *Instr. pastor.* n. 33 : tom. IV, p. 239. — (2) *IIe Lettre à M. de Meaux*, IIIe obj. ci-dessus p. 107.

ronnent : cette vision intuitive de Dieu et le royaume avec Jésus-Christ ne font-ils pas une béatitude pleine et consommée indépendamment de la vision des saints ? Il est donc manifeste que saint Paul, loin de consentir par son souhait à quelque privation terrible et étonnante, auroit au contraire par cet acte souhaité sa béatitude pleine et consommée. La privation de la vue des saints n'auroit rien ôté à cette béatitude, de tout ce qui peut remplir le cœur de l'homme, puisqu'il auroit eu l'éternelle possession du souverain bien, qui n'en laisse plus d'autre à désirer pour être parfaitement heureux. Enfin ne voyez-vous pas qu'il s'agit de *perdre le royaume des cieux, et d'être privé de la gloire ineffable* ; ce qui est manifestement, non la simple compagnie des saints, mais la présence de Dieu même et la vision béatifique. Connoissez-vous un autre royaume du ciel, et une autre *gloire ineffable* que celle de cette vision ? Encore une fois, si vous les connoissez, apprenez-les à toute l'Eglise qui les ignore. Où sont donc *ces choses extérieures* que vous assurez que saint Chrysostôme distinguoit, après saint Paul, de la béatitude céleste ? Vous dites *que ce Père ne les explique pas, non plus que l'Apôtre.* Mais vous, Monseigneur, pouvez-vous nous les expliquer ? Pouvez-vous les concevoir ? Je vous ai pressé d'en donner la moindre idée ; l'avez-vous tenté ? Que signifie votre silence, puisque vous évitez d'expliquer ce qui fait, selon vous, tout le dénouement de la question ? Vous alléguez ce même Père qui dit que l'Apôtre vouloit être séparé *non de la compagnie du Père, mais des biens qui*

l'accompagnent, etc. Mais ces paroles ne regardent point le souhait de l'Apôtre *d'être anathême, etc.* Elles regardent cet autre endroit précédent, où l'Apôtre dit : *Qui me séparera de l'amour de Jésus-Christ.* Saint Chrysostôme, après avoir dit sur cet endroit, qui est de l'Homélie xv, que l'Apôtre préfère la compagnie du Père à tous les biens qui l'accompagnent, commence l'Homélie xvi en avertissant que ce qu'il va dire est sans comparaison au-dessus de tout ce qu'il a déjà dit; il parle d'un *amour incroyable.* C'est celui qui consentiroit non-seulement à être privé des biens du Père, mais encore à faire comme les pères qui se privent pour la gloire de leurs enfans *du plaisir de leur présence.* Il s'agit donc alors d'être privé de la présence ou vue de Dieu et de Jésus-Christ.

Au moins, Monseigneur, parmi tant de mécomptes ne faudroit-il pas m'insulter en m'accusant ici de me *tromper manifestement, d'excéder en tout,* de supposer *la privation* de l'amour (chose que j'ai si formellement rejetée), et d'imputer *un blasphême* à saint Paul, parce que j'ai dit que, selon saint Chrysostôme, il vouloit *souffrir loin de Dieu toutes les peines de l'enfer.* Dans l'endroit même où j'ai parlé ainsi, j'ai ajouté immédiatement (1) : « Les ames qui sont » dans ce troisième état du pur amour ne l'aimeroient » ni ne le serviroient pas avec moins de fidélité. » Voilà donc l'amour réservé dans l'endroit même où vous voulez l'exclure. De plus j'ai toujours réservé expressément l'amour en expliquant le souhait de l'Apôtre, et dans mon *Instruction pastorale* et dans la *troisième lettre* que je vous ai écrite. Les peines

(1) *Expl. des Max.* p. 27.

que je suppose ne sont donc point la privation de l'amour. Je dis dans le même article (1), en condamnant le faux, « que cet amour ne porte point son » désintéressement jusqu'à consentir de haïr Dieu » éternellement ou de cesser de l'aimer. » J'ai ajouté que « vouloir ainsi par un amour chimérique éteindre l'amour même, *c'est éteindre* le Christianisme, » c'est un horrible blasphême, *c'est un* désespoir » brutal et impie, c'est une *extravagance monstrueuse.* » Pourquoi donc voulez-vous confondre la cessation impie de l'amour avec *toutes les peines de l'enfer* souffertes en réservant toujours expressément l'amour? Vous assurez que je me suis *trompé manifestement* en faisant parler ainsi saint Chrysostôme; mais avez-vous oublié ces paroles? « Saint Paul, » dit-il (2), s'étoit offert de souffrir pour ses frères » les peines de l'enfer, si cela pouvoit servir à les » amener à la foi. » Les voilà donc ces *peines de l'enfer,* sur lesquelles vous me faites un crime. On pourroit croire d'un autre moins savant que vous, qu'il n'auroit jamais lu ces endroits de ce Père; mais quel moyen de vous justifier par là? N'avez-vous pas parlé ainsi? « Ce Père a approuvé par un long et puissant » discours cette explication, que l'esprit de saint Paul » étoit de s'offrir pour être anathême et séparé éternellement de la présence de Jésus-Christ s'il étoit » possible, et que par là il pût obtenir le salut des » Juifs (3). » D'où vient donc que vous dites maintenant tout le contraire (4)? D'où vient que vous voulez faire entendre qu'il n'offroit de renoncer qu'à la

(1) *Max. des Saints,* p. 31, 32. — (2) *De Provid.* cap. XII. — (3) *Etats d'orais.* liv. IX, n. 3 : tom. XXVII, p. 351. — (4) *Rép. à IV. Lettr.* n. 10 : tom. XXIX, p. 36.

compagnie des saints sans renoncer à la présence de Dieu et de Jésus-Christ? Avez-vous déjà oublié vos propres paroles? N'avez-vous pas entendu par *l'anathême*, d'être *séparé éternellement de la présence de Jésus-Christ?* Pourquoi reculez-vous donc sur saint Chrysostôme? Pourquoi parlez-vous ainsi? « Il vou» loit, il attendoit cette compagnie, *συνουσίαν*. Il dési» roit Jésus-Christ, c'est-à-dire de le posséder. » Désiroit-il par le même acte la compagnie et la séparation de Jésus-Christ?

Vous croyez, Monseigneur, faire oublier votre embarras sur cette question, en disant que « saint » Chrysostôme ne connoissoit point le sacrifice absolu » que j'enseigne, où l'impossible devenoit réel (1). » Voilà ce que vous appelez *des réponses si graves*. Mais faut-il le dire? Qu'y a-t-il de moins *grave* que cette *réponse?* 1° Pourquoi confondez-vous toujours le cas du sacrifice conditionnel, avec celui du sacrifice absolu. Le cas du sacrifice conditionnel est celui de saint Paul. Saint Chrysostôme n'avoit garde de parler du sacrifice absolu de la mercenarité ou intérêt propre, en expliquant le souhait de l'Apôtre. Ce souhait regarde un état de paix, où l'Apôtre ne s'imaginoit point être réprouvé. Le cas du sacrifice absolu est celui où saint François de Sales supposoit par une *persuasion apparente* ou imaginaire, mais simplement, absolument, et sans exprimer aucune condition, *qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité*. Le cas du sacrifice absolu est celui où le frère Laurent *croyoit certainement qu'il étoit damné*. Le cas du sacrifice absolu est celui où Blosius dit qu'une ame

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 10 : tom. XXIX, p. 37.

croit avoir tout perdu et être perdue elle-même, où elle tombe, selon cet auteur, *dans un horrible désespoir*. Il n'y a là aucune expression conditionnelle; vous ne parvenez donc en cet endroit à faire contre moi une objection qu'en confondant deux cas qui sont très-différens. C'est vous qui rapportez ces cas de la bienheureuse Angèle de Foligny, de la mère Marie de l'Incarnation, de saint François de Sales. C'est vous qui avez approuvé le père Surin, lequel rapporte les paroles de Blosius. Vous n'avez donc pas moins reconnu l'acte qui est conçu dans la peine en termes absolus, que celui qui est fait hors de la peine dans des termes conditionnels. 2° D'où vient que vous ne cessez point, après tant de justes plaintes de ma part, de changer encore mes paroles? Pourquoi dites-vous encore que dans *ce sacrifice absolu,... l'impossible devenoit réel?* Me prenez-vous pour un insensé qui réalise *l'impossible?* J'ai dit seulement de l'ame peinée, que « le cas impossible lui paroît » possible et actuellement réel, dans le trouble et » l'obscurcissement où elle se trouve (1). » Quoi, Monseigneur, *devenir* et *paroître* est-ce la même chose selon vous? N'y a-t-il aucune différence entre *devenir* ce qu'on n'étoit pas, et *paroître* ce qu'on n'est point? Confondrez-vous toujours la vérité avec l'apparence, et même avec l'apparence qui ne se présente que dans un état *de trouble et d'obscurcissement?* Qu'est-ce qui fait plus d'honneur à mon livre, que de voir qu'il faille le changer ainsi dans les termes les plus essentiels pour y trouver ce que vous voulez y reprendre? Appelez-vous *des ré-*

(1) *Explic. des Max.* p. 90.

ponses si graves, de si manifestes altérations du texte répétées malgré tant de justes plaintes?

VI. Mais voici un endroit bien important. Vos questions, dites-vous, « sur cette matière m'étonnent. » La supposition qu'on nomme impossible ne l'est » pas, dites-vous, à la rigueur. Dieu ne doit rien à » personne (1). » Souffrez que je vous représente combien je suis étonné de votre étonnement. Direz-vous, Monseigneur, que Dieu nous devoit en rigueur la vie éternelle, avant ses promesses, et qu'elle n'est pas une grâce? Avez-vous oublié que dans le XXXIII[e] Article d'Issy *la supposition* est nommée *très-fausse*, et non pas impossible. En effet, Dieu, avant ses promesses gratuites, étoit libre en rigueur de ne nous donner ni sa vision intuitive, ni une existence éternelle. Niez-vous cette liberté de Dieu? Trouverez-vous encore mauvais que je prenne la liberté de vous demander par écrit là-dessus un *oui ou un non?* Trouverez-vous que c'est *un ton de maître?* Traiterez-vous encore de métaphysique *outrée* et *de pays inconnus*, ce que le catéchisme du concile de Trente veut que les pasteurs enseignent au peuple même, savoir que Dieu « a montré sa clémence et les ri» chesses de sa bonté, en ce que pouvant nous assu» jettir à servir à sa gloire sans aucune récompense, » il a voulu néanmoins joindre sa gloire avec notre » utilité (2)? » La supposition *de servir à la gloire de Dieu sans aucune récompense* ni *utilité*, n'étoit donc pas impossible avant les promesses gratuites. On auroit donc pu et dû, en ce cas très-possible avant le

(1) *Rép. à 1r Lettr.* n. 11 : tom. XXIX, p. 39. — (2) *Procem. in Decal.* part. III, n. 18.

décret libre de Dieu, l'aimer sans avoir la récompense de la béatitude future et surnaturelle. Si vous croyez cette doctrine fausse, soutenez formellement la contradictoire; ou si vous ne croyez pas pouvoir soutenir formellement la contradictoire, cessez d'attaquer cette doctrine.

Il est très-inutile de dire que « Moïse et saint Paul » formoient leurs désirs par impossible sur l'état » présent (1). » Il est vrai qu'ils savoient que *l'état présent* renfermoit les promesses, et que *les promesses* rendoient *impossible* un autre état, qui étoit possible en lui-même. Si l'état étoit absolument impossible par lui-même, les promesses ne seroient ni libres ni gratuites : car Dieu n'est point libre de ne donner pas ce qu'il lui est impossible de refuser. Moïse et saint Paul regardoient donc l'état comme possible dans la liberté de Dieu considérée avant les promesses; et supposant que Dieu eût voulu par impossible les exclure des promesses, ils s'offroient pour ce cas à l'aimer sans avoir la béatitude céleste. Si vous entendez par *l'état présent* de l'homme la constitution essentielle de sa volonté, vous renversez toute la théologie; car vous supposez que Dieu ne peut se dispenser d'offrir la béatitude surnaturelle à l'homme selon la constitution essentielle de sa volonté, et par conséquent qu'il la doit en toute rigueur à son essence même. Si au contraire vous entendez seulement par *l'état présent* de l'homme, la condition où Dieu l'a mis gratuitement, qui est de lui promettre la béatitude surnaturelle qu'il ne lui devoit pas, il faut avouer que saint Paul et Moïse n'ont pas voulu renoncer

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 11 : tom. XXIX, p. 40.

d'une manière absolue *à l'état présent*, c'est-à-dire aux promesses, mais qu'ils y ont renoncé conditionnellement, c'est-à-dire supposant le cas où les promesses gratuitement données n'auroient pas été faites.

VII. Pendant que je me plains de tant d'altérations de mon texte, vous croyez, Monseigneur, devoir vous plaindre aussi. Vous revenez à ma traduction de saint Grégoire de Nazianze (1). Vous dites qu'en rapportant παθεῖν, j'ai omis τὶ *souffrir quelque chose*. Mais les altérations ou suppositions dont je me plains sont-elles de cette nature? Ceci peut-il jamais être appelé une altération? Le τὶ n'est qu'un terme vague et suspendu, qui n'a de force ni de sens que par l'application qui en est faite. J'ai marqué à quoi l'auteur l'applique, et ce qui en détermine tout le sens. Ainsi je ne lui ai rien ôté de sa force et de son sens fixé par la suite. Saint Grégoire de Nazianze s'explique lui-même. Comment l'Apôtre a-t-il voulu souffrir *quelque chose, comme un impie? C'est en introduisant ses frères en sa place auprès de Jésus-Christ*. Voilà donc le τὶ déterminé. Ce que l'Apôtre vouloit souffrir, c'étoit la privation de la présence de Jésus-Christ pour la céder à ses frères. Voilà un désir de céder sa place auprès de Jésus-Christ qui est étonnant. C'est ce que saint Grégoire de Nazianze n'exprime qu'en assurant que saint Paul *a osé* en parlant ainsi, et qu'il *ose* lui-même en le rapportant. Elie de Crète, interprète de saint Grégoire de Nazianze, assure (2) que l'Apôtre a voulu « être séparé et éloigné » de Jésus-Christ afin que les Juifs mis en sa place

(1) *Rép. à 1r Lettr.* n. 10 : tom. XXIX, p. 37. — (2) *In Orat. I Greg. Naz.* p. 114 et 115.

» parvinssent au salut, pendant qu'il seroit séparé » de Jésus-Christ comme un impie et un scélérat. » Rien n'est plus contraire à toute vraisemblance que de faire dire à saint Paul qu'il veut être puni de mort comme Jésus-Christ, en passant pour un impie qui a blasphémé. Tous les martyrs ont souffert la mort après Jésus-Christ pour cette accusation d'impiété. Pourquoi saint Grégoire de Nazianze auroit-il cru que saint Paul *osoit*, en souhaitant le martyre, et qu'il *osoit* lui-même, en rapportant le désir de l'Apôtre pour être martyr? Mais encore comment saint Paul auroit-il voulu, par son martyre, céder sa place aux Juifs auprès de Jésus-Christ? Son martyre au contraire ne l'auroit-il pas mis en cette place auprès du Sauveur? Cette remarque n'est pas de moi, elle est de saint Chrysostôme.

VIII. Avez-vous oublié, Monseigneur, que Cassien, que vous avez voulu expliquer contre moi, est décisif contre vous? Il assure que l'Apôtre n'a point refusé sa *séparation d'avec Jésus-Christ; divulsionem a Christo etiam ultimum anathematis malum optasset incurrere* (1). Il fait dire à saint Paul : *Vellem ego non solùm temporalibus, verùm etiam perpetuis addici pœnis.* Nierez-vous encore qu'il s'agit de la *séparation d'avec Jésus-Christ, et des peines éternelles?* N'alléguez plus, s'il vous plaît, l'interprétation de saint Jérôme. Il n'est point suivi par les autres Pères. Saint Augustin, que vous voudriez mettre dans ce sentiment, lui est contraire; car il entend par le *livre de vie* celui de la prédestination éternelle (2). Il

(1) *Coll.* XXI, cap. VI. — (2) *Enarr. in Psal.* LXVIII, serm. II, n. 13 : tom. IV, p. 708.

est

est vrai qu'il a dit que Moïse a demandé à Dieu d'être effacé du livre, étant *assuré* de ne l'être pas. *Securus hoc dixit.* Mais enfin il suppose que ce livre, dont Moïse veut conditionnellement être effacé, est le livre de vie éternelle, le livre où sont les noms de ceux qui règnent avec Jésus-Christ dans la vision intuitive.

La sécurité dont parle saint Augustin n'empêche pas qu'il n'ait cru que Moïse a voulu conditionnellement être effacé du livre de vie éternelle. On peut renoncer conditionnellement à un bien qu'on espère de posséder. Le renoncement conditionnel est très-sincère, quoique l'on espère toujours le même bien, pourvu que l'acte du renoncement soit véritablement indépendant du motif de ce bien, qu'on assure qu'on seroit prêt à sacrifier. Saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostôme, Cassien, et les autres auroient donc dit sans peine comme saint Augustin. *Securus hoc dixit.* Moi-même je le dirois autant que ce Père. Qui doute que celui qui dans un état paisible et hors de toute peine intérieure sacrifie son salut conditionnellement, pour un cas différent de celui où nous avons les promesses, ne veuille et n'espère toujours fermement le salut, lors même qu'il en fait le sacrifice conditionnel. Mais quoique l'ame dans ce cas ait toute *la sécurité* de l'espérance la plus sensible, il est pourtant vrai que la béatitude céleste n'est point le motif de l'acte par lequel elle y renonce conditionnellement.

C'est ainsi, Monseigneur, que vous faites *dire* aux Pères aussi bien qu'à moi ce qu'ils n'ont jamais ni dit ni pensé. C'est ainsi que vous me convainquez de citer mal les Pères. Je suis bien fâché d'avoir sans

cesse à vous montrer vos mécomptes, et de me voir réduit à des répétitions innombrables. Une autre chose m'afflige aussi, c'est qu'il faudra une troisième lettre pour achever de répondre à la vôtre. Je suis avec respect.

TROISIÈME LETTRE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

POUR SERVIR DE RÉPONSE A CELLE

DE MONSEIGNEUR

L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

TROISIÈME LETTRE

EN RÉPONSE A CELLE

DE M.GR L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

MONSEIGNEUR,

VOICI le reste de mes plaintes sur votre lettre; souffrez que je les fasse librement.

I. Vous trouvez fort mauvais que je fasse des suppositions d'états différens de celui où il a plu à Dieu de nous mettre (1). Mais vous avouez que les saints auteurs en sont pleins, *dès l'origine du christianisme;* que *ces suppositions par impossible sont célèbres dans toute l'Ecole,* et *fréquentes* dans les *mystiques;* que saint François de Sales en est *tout plein;* qu'enfin on ne peut les « rejeter, sans en même temps con» damner ce qu'il y a de plus grand et de plus saint » dans l'Eglise;..... parce qu'on en voit la pratique » et la théorie dès les premiers âges de l'Eglise, » et que les Pères les plus célèbres de ces temps-là » ont admiré ces actes comme pratiqués par saint » Paul (2). » Mes suppositions sont fondées sur la liberté de Dieu. La niez-vous? Vous dites que je veux supposer qu'il eût réduit *les hommes à l'état de*

(1) *Rép. à Ire Lettr.* n. 11 : tom. XXIX, p. 39 et suiv. — (2) *Instr. sur les Et. d'or.* liv. IX, n. 1, 2, 3 : tom. XXVII, p. 346 et suiv.

pure nature. Non, Monseigneur, ma supposition n'a rien de commun avec cet état. Que peut-on penser d'une contestation où vous m'attaquez presque toujours en me faisant dire ce que je ne dis pas? Niez tant qu'il vous plaira la possibilité de l'état de pure nature. Pour moi, je n'ai garde de prendre le change, et de sortir de mon cas précis pour entrer dans des questions étrangères. Il ne s'agit que d'un cas où l'homme aimeroit Dieu surnaturellement par le secours de la grâce, et où Dieu, libre dans la distribution de ses dons surnaturels, ne lui donneroit pas la vision intuitive. Cette supposition est d'un grand nombre de saints auteurs. A la place d'un aveu précis ou d'une négation précise, vous changez mes suppositions. Vous dites que je veux que Dieu ait « pu » nous créer comme les Païens, comme un Socrate, » comme un Epictète, comme un Epicure (1). » Où trouvez-vous que j'aie jamais parlé ainsi. J'ai dit que ces Païens avoient eu l'idée de l'amour de la vertu pour la vertu même, quoiqu'ils ne l'eussent pas suivie dans la pratique. Mais ai-je dit que ces Païens ont aimé Dieu? Ai-je dit que Dieu pourroit créer des hommes, afin qu'ils ne l'aimassent et ne le glorifiassent jamais que comme ces Païens? Si je l'ai dit, citez l'endroit; si je ne l'ai pas dit, faites-moi justice sur votre lettre.

II. Vous rappelez encore *Socrate, Epictète, etc.* vous voulez même que j'aie supposé des hommes à qui Dieu eût *révélé leur damnation*. Où trouvez-vous cette supposition dans mes écrits? *La damnation* est la cessation de l'amour, et la haine éternelle de Dieu.

(1) *Rép. à 1re Lettr.* n. 11 : tom. XXIX, p. 40.

Ai-je dit que Dieu ait pu créer des hommes afin qu'ils cessassent de l'aimer et qu'ils le haïssent? N'ai-je pas dit en toute occasion que cette impiété fait horreur? « Pour faire, dites-vous (1), un acte d'amour pur il » faut retourner en esprit à tous ces états. La pre» mière chose qu'il faudra faire sera d'oublier qu'on » a un Sauveur. Il faudroit de même oublier qu'on » a un Dieu, etc. » Non, Monseigneur, pour faire un acte d'amour parfait il ne faut *oublier* ni Dieu créateur, ni Jésus-Christ sauveur. Leurs bienfaits sont l'objet immédiat du pur amour de complaisance. De plus, ces mêmes bienfaits considérés par la vertu de gratitude, ou désirés par celle de l'espérance, aident à nous montrer leurs perfections divines, et par conséquent à aimer Dieu et Jésus-Christ pour eux-mêmes. De plus, la vue de leurs bienfaits sert encore médiatement à augmenter la charité, quoique ces bienfaits, en tant qu'utiles pour nous, n'entrent point comme motifs propres dans les actes de cette vertu. C'est ce que j'ai expliqué clairement et amplement par saint Thomas, dans ma *Réponse à votre Sommaire* (2). J'ai montré que l'amour de pure complaisance s'occupe directement des bienfaits de Dieu; que l'exercice de l'espérance, en rendant l'ame attentive à Dieu béatifiant, la dispose à le regarder aussi comme bon en lui-même; qu'ainsi les actes d'espérance préparent l'ame aux actes de charité, et qu'enfin l'exercice de l'espérance augmente médiatement la charité même en diminuant la concupiscence, et en faisant croître la grâce : enfin, dans le plus par-

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 11 : p. 41. — (2) Voy. VII[e] obj. et suiv. tom. IV, p. 502 et suiv.

fait état, les actes d'espérance et de reconnoissance deviennent de plus en plus fréquens, mais c'est parce qu'ils sont commandés par la charité. Toutes ces réponses sont évidentes. Mais nulle réponse claire ne peut arrêter vos répétitions. Vous voulez pouvoir toujours dire que, selon moi, *pour faire un acte d'amour pur*, il faut *oublier qu'on a un Sauveur, et un Dieu.*

Vous allez jusqu'à prétendre que Dieu, tel qu'il est adoré par le pur amour, est un Dieu « qui ne sait » ni ne fait ni bien ni mal, qu'il faudroit servir néan- » moins à cause de l'excellence de sa nature par- » faite, comme disoient les Epicuriens chez Diogènes » Laërce (1). » Sans doute cette maxime des Epicuriens, quoiqu'ils ne la suivissent pas dans la pratique, étoit fondée sur l'idée de l'amour qui est dû pour lui-même à ce qui est excellent en soi, quand même il ne nous seroit pas utile. Cette idée est bien plus parfaite que celle d'un amour qui n'a point d'autre *raison d'aimer* que notre propre bonheur. C'est cette idée parfaite que les Païens ne suivoient pas : mais au moins tous ces aveugles, jusqu'aux Epicuriens, l'admiroient. Pour vous, Monseigneur, vous ne souffrez pas même qu'on l'admire parmi les Chrétiens, ni qu'on aspire à la suivre avec le secours de la grâce. Au contraire, vous la regardez comme la source de l'illusion la plus impie.

De plus, remarquez, Monseigneur, que quand l'Ecole parle d'aimer Dieu *sans rapport à nous*, elle ne prétend pas lui ôter ses perfections bienfaisantes ni son droit de nous punir. Si on l'aimoit *comme un*

(1) *Rép. à 1re Lettr.* n. 11 : tom. XXIX, p. 41.

Dieu qui ne sait et qui ne fait rien, on ne l'aimeroit pas comme parfait, on ne l'aimeroit pas comme Dieu : ce ne seroit plus lui-même. En l'aimant comme parfait, on l'aime comme capable de faire du bien, on l'aime comme étant bienfaisant. Mais ni l'utilité qui nous revient de ses bienfaits, ni la souffrance de ses punitions, ne sont point dans ces actes les motifs de l'amour. Si on ne peut aimer Dieu sans y être excité par le motif de ses perfections bienfaisantes ou punissantes ; s'il faut nécessairement en tout acte d'amour regarder Dieu dans ce rapport comme nous étant utile ou nuisible, c'est-à-dire, en tant qu'il peut faire du bien ou du mal, les motifs de crainte entreront aussi bien que ceux d'espérance dans tous les actes de charité ; les motifs spécifiques de toutes les vertus, qui en font *la distinction*, seront confondus ; et cette distinction que nous avons donnée comme *révélée de Dieu* (1) n'aura rien de réel. Toute l'Ecole, que vous renversez ouvertement par là, peut juger si ma cause n'est pas la sienne. Aimer Dieu dans les actes de charité, sans y être excité par l'utilité de ses bienfaits, quoiqu'on le reconnoisse infiniment bienfaisant, c'est, selon vous, aimer le Dieu d'Epicure *qui ne sait et ne fait ni bien ni mal.*

III. Vous me reprochez d'avoir dit qu'on aimeroit Dieu « quand il prendroit plaisir à rendre éternel» lement malheureux ceux-là même qui l'aime» roient (2). » Je n'ai point dit quand *il prendroit plaisir* ; j'ai dit, *quand il voudroit rendre, etc.* Cette altération n'est pas bien importante : mais enfin ce

(1) *XXIe Art. d'Issy.* — (2) *Rép. à IV Lettr.* n. 11 : tom. XXIX, p. 41.



n'est pas pour rien que vous avez voulu changer ainsi mes paroles, en les rapportant en lettres italiques. Ce changement fait voir que vous cherchez à grossir les objections, et à m'imputer l'idée d'un Dieu cruel qui *prend plaisir* au malheur de sa créature. Quand j'ai parlé d'être *éternellement malheureux*, il est évident que je n'ai pas pris dans un sens rigoureux et absolu le *malheur* pour la damnation et pour la haine de Dieu, puisque j'ai voulu qu'on ne cessât jamais de l'aimer. Je n'ai entendu que la privation de la béatitude céleste avec la souffrance des *tourmens éternels*. C'est ce qui est autorisé dans le XXXIII[e] Article d'Issy.

IV. Vous vous plaignez, Monseigneur, de ce que je vous *fais dire que la réponse de mort* que saint François de Sales *portoit empreinte en lui-même étoit une réponse de mort éternelle* (1). Vous assurez que je vous *impose manifestement*. Vous ajoutez : « Quand je l'aurois dit cent fois, cent fois il faudroit » me dédire, et effacer ce blasphême avec un torrent » de larmes. » Mais laissons *le torrent de larmes*, qui n'est qu'une figure d'éloquence, et contentons-nous du fait clair comme le jour. Il s'agit d'une *impression de réprobation*, et d'une *terrible résolution* prise sur ce que le saint *portoit dans son cœur comme une réponse de mort assurée*. Vous dites (2) : *On voit qu'il portoit dans son cœur, etc.* Par où le voit-on ? Par ce qui précède, et par ce qui suit immédiatement. Voici ce qui précède immédiatement : *Que puisqu'en l'autre vie il devoit être privé pour jamais de voir et*

(1) *Rép. à 1r Lettr.* n. 12 : p. 45. — (2) *Et. d'orais.* liv. IX, n. 3 : tom. XXVII, p. 362.

d'aimer un Dieu si digne d'être aimé, etc. Voilà la raison par laquelle *on voit qu'il portoit dans son cœur comme une réponse de mort assurée.* Mais voyons ce qui suit immédiatement. Pourquoi voit-on qu'il *portoit dans son cœur comme une réponse de mort assurée?* C'est qu'il *supposoit* (chose impossible) *qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité. La supposition et la réponse de mort* sont donc évidemment la même chose. Ce qui précède et ce qui suit immédiatement ne permet pas d'en douter. Mais pourquoi affecter de reculer ainsi sur une chose si innocente? La *supposition* seroit sans doute plus hardie, si elle étoit exprimée simplement, et seulement jointe à la *terrible résolution*, au lieu que *la réponse de mort* est un correctif qui adoucit beaucoup; en voici une raison claire : c'est que la réponse de mort n'étoit pas *assurée;* elle n'étoit que *comme assurée. Comme*, exprime l'apparence de ce qui n'est pas réel. Ne versez donc point, Monseigneur, un *torrent de larmes*, sur une expression qui, loin d'être un blasphême, est au contraire un vrai correctif dans votre texte. Mais avouez-la sans peine, puisque votre texte la porte évidemment, et qu'elle vous paroîtroit très-innocente, si elle ne justifioit mon livre. Saint François de Sales étoit malade, il est vrai; il croyoit mourir; mais ce qui causa sa *terrible résolution*, c'est *l'impression de réprobation;* c'est *la réponse de mort;* c'est *la supposition qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité.*

V. Vous ne cessez, Monseigneur, de confondre le sacrifice absolu avec le conditionnel. Le conditionnel regarde la béatitude surnaturelle, ou vision in-

tuitive; et c'est en quoi saint Grégoire de Nazianze trouvoit que saint Paul avoit *osé* en le faisant. Cet acte se fait en pleine paix, et dans l'état de l'espérance la plus sensible. Au contraire le sacrifice absolu ne tombe que sur un attachement naturel aux dons promis. Il n'est pas le même que celui de saint Paul; et c'est en vain que vous voulez réfuter pour cet Apôtre ou pour Moïse ce que je n'ai jamais dit par rapport à eux. Vous vous récriez (1) : « Ces sacrifices absolus ne se trouvent chez aucun autre » auteur que chez vous. » Vous ajoutez : « C'est là » votre idée particulière, que vous ne pouvez dé» fendre avec tant d'attache, ni en faire votre idole, » et le cher objet de votre plus parfaite spiritualité, » qu'à cause qu'elle sert d'excuse aux sacrifices » extrêmes des mystiques dont vous prenez adroite» ment la cause en main. »

Voilà tout ce qu'on peut dire pour faire entendre que je n'ai inventé mon *sacrifice* absolu que pour défendre artificieusement madame Guyon. Mais le lecteur doit juger, par un exemple si décisif et si sensible, si vous m'accusez avec justice ou non d'être l'apologiste des livres de cette personne. Voyons donc si je suis l'inventeur de ce sacrifice.

Vous dites, Monseigneur : « Car où prenez-vous » ce sacrifice absolu (2). » Je le prends dans la tradition des Pères, qui supposent une *mercenarité* dans les justes imparfaits, et qui la retranchent dans les parfaits. Le retranchement en est absolu, et sans condition. Retranchement et sacrifice sont la même chose. Le sacrifice de la *mercenarité* est donc,

(1) *Rép. à IVe Lettr.* n. 13 : tom. XXIX, p. 49. — (2) Ibid. p. 48.

selon les Pères, absolu et sans condition dans les parfaits. Mais n'allons pas si loin. Je prends ce sacrifice dans votre propre livre (1) où vous expliquez saint François de Sales. *Il portoit dans son cœur comme une réponse de mort assurée ;* il portoit *une impression de réprobation :* c'est là-dessus qu'il prit une *terrible résolution.* Qui dit *terrible,* dit quelque chose qui coûte cher à la nature. Il dit un acte où l'on sacrifie quelque grand attachement. Aussi assurez-vous qu'un acte *si désintéressé* vainquit le démon. Pourquoi étoit-il *si désintéressé?* C'est qu'il excluoit quelque intérêt : désintéressé et exempt d'intérêt sont synonymes. Voilà donc une *résolution* qui est *terrible* en ce qu'elle est *si désintéressée,* c'est-à-dire qu'elle renonce à quelque intérêt. Appelez cet intérêt comme il vous plaira ; au lieu de dire sacrifier, dites renoncer ou retrancher : tous les noms me sont indifférens, pourvu que le fond de la chose demeure incontestable. Ce qui est certain, c'est que voilà un intérêt que saint François de Sales abandonne par cet acte *terrible.* Cet abandon n'est point conditionnel. Non-seulement l'acte est nommé désintéressé, mais encore il le nomme *si désintéressé.* Il exclut donc absolument cet intérêt.

Vous avez même appelé ce renoncement *terrible* une *espèce de sacrifice.* Voici vos propres paroles : « Dieu pressé, par des touches particulières, à lui » faire cette espèce de sacrifice, à l'exemple de saint » Paul (2). » Il est vrai que vous confondez dans ces paroles, selon votre coutume, le sacrifice des *ames*

(1) *Et. d'orais.* liv. IX, n. 3, déjà cité. — (2) Ibid. liv. X, n. 19 : p. 429.

mystiques qui enseignent le désespoir, et dont je prends *adroitement la cause en main?* C'est ainsi que vous m'accusez de soutenir les livres de madame Guyon, lorsque je ne dis que ce que vous avez reconnu vous-même par des équivalens manifestes.

VI. Jusqu'ici, Monseigneur, le lecteur a pu remarquer que vous ne m'avez attaqué qu'en m'imputant ce que je nie, ce que je déteste, ce que je montre sans cesse que mon texte rejette *formellement*. Mais nous voici enfin arrivés au point où vous me faites un crime capital de ce qui est effectivement ma doctrine. Si ce que vous me reprochez ici comme une erreur en est une, je dois avouer de bonne foi à la face de toute l'Eglise que j'ai erré. Il n'y a donc qu'à vous écouter, et qu'à peser toutes vos paroles.

Vous distinguez le motif de la *bonté bienfaisante de Dieu* d'avec celui de *l'excellence* de sa nature (1). Vous assurez que je ne fais point voir par les *suppositions impossibles* que *ces motifs soient séparables*. Vous ajoutez, *et c'est en cela qu'est votre erreur*. Enfin vous soutenez que *l'Ecole..... donne à la charité deux sortes d'objets, les premiers et les seconds* (2). Si vous entendez, par séparation de motifs, l'exclusion du motif des bienfaits de Dieu pour un état, vous auriez raison de dire que toute l'Ecole seroit contre moi. Ce seroit sans doute en cela que seroit *mon erreur;* mais puisque je n'entends par cette séparation qu'une simple abstraction pour les actes propres de la charité, supposant toujours d'ailleurs ce motif dans ceux de l'espérance, pouvez-

(1) *Rép. à IV Lett.* n. 11 : tom. XXIX, p. 41 et suiv. — (2) Ibid. n. 14 : p. 49, 50.

vous

vous dire que *c'est en cela qu'est mon erreur*, et que *j'allègue l'Ecole sans jamais la vouloir entendre.* Laissons-la, Monseigneur, s'entendre elle-même : proposons-lui de concert notre question, et demandons-lui ce qu'elle pense depuis cinq cents ans. L'acte propre de charité ou d'amour de pure bienveillance renferme-t-il le motif de Dieu béatifiant, comme un motif *essentiel et inséparable?*

Je suis ravi de voir que nous ne sommes plus à perdre notre temps, et à scandaliser l'Eglise sur des disputes d'équivoques. Ici nous nous entendons; et c'est une question très-importante, sur laquelle j'avoue que vous me paroissez dans l'erreur, comme je vous parois y être. C'est là-dessus que vous vous récriez que *je me perds.* C'est là-dessus que vous parlez ainsi (1) : « Je m'attache à ce point dans cette » lettre, parce que c'est le point décisif. C'est l'en» vie de séparer ces motifs que Dieu a unis, qui » vous a fait rechercher tous les prodiges que vous » trouvez seul dans les suppositions impossibles; » c'est, dis-je, ce qui vous y fait rechercher une cha» rité séparée du motif essentiel de la béatitude et de » celui de posséder Dieu. » Le voilà donc, *le point décisif* de mon système; et de peur qu'on n'en soit pas assez convaincu, vous mettez encore à la marge, *que ce seul point renferme la décision du tout.* Ce point décisif, selon vous, est que la béatitude est un *motif essentiel et inséparable* de tout acte de charité. Voilà sur quoi vous dites que *j'allègue l'Ecole sans jamais vouloir l'entendre.*

Je ne puis mieux l'entendre qu'en écoutant M. l'é-

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 19 : tom. XXIX, p. 61 et suiv.

vêque de Chartres qui n'est pas un témoin suspect. « On dispute, dit-il [1], en théologie savoir, si le » motif de la récompense, autrement si la vue de » notre propre bonheur fait partie du motif spéci- » fique ou objet formel de la charité, ou bien si » elle constitue seulement le motif spécifique, et » l'objet formel de l'espérance. Ceux qui soutiennent » ce dernier disent que la charité de sa nature, et » considérée précisément dans l'acte qui lui est pro- » pre, n'a pour objet ou motif que la bonté infinie » de Dieu en elle-même, sans aucun rapport au bon- » heur qui nous en doit revenir. Cette opinion est » très-commune en théologie, et très-orthodoxe. Je » l'ai soutenue moi-même, et je n'ai jamais cru y » donner la moindre atteinte en me déclarant contre » le livre de M. de Cambrai, etc. » Ce prélat ajoute *qu'elle ne peut avoir aucun rapport* avec mon livre. Pour vous, Monseigneur, vous assurez tout au contraire que *c'est en cela qu'est mon erreur*, et *que je me perds*, qu'enfin c'est *le point décisif qui renferme la décision du tout* [2].

Ce prélat dit, dans la même page, que *le motif de l'espérance sert de motif excitatif à la charité.* Mais afin qu'on ne s'y trompe pas, et qu'on ne prenne point son opinion pour la vôtre, il déclare qu'il n'entend par cette sorte de motif, rien qui entre dans l'acte comme une raison formelle et essentielle de vouloir; car il ajoute aussitôt : « Ce qu'il faut étendre » par la même raison aux motifs de la crainte et de » toutes les autres vertus. » Vous le voyez, Monsei-

[1] *Lettr. past. de M. l'év. de Chartres*, n. 6 : ci-après tom. VII. — [2] *Rép. à Ire Lett.* n. 14, 19, 26 : tom. XXIX, p. 49, 61, 87.

gneur, que, selon M. de Chartres, la béatitude, loin d'être l'unique *raison d'aimer*, comme vous l'assurez, loin même d'être un motif secondaire, *essentiel et inséparable*, comme vous voulez le faire dire à l'École, n'entre dans l'acte de charité que comme ceux de toutes les autres vertus. Direz-vous que toutes les vertus perdant leur distinction spécifique, se confondent dans la charité qui renferme *inséparablement et essentiellement* tous leurs divers motifs?

Ce prélat cite encore Durand pour montrer que *les biens* même *temporels peuvent devenir des secours pour aimer Dieu davantage* (1). Il cite aussi Estius pour établir « que la vue des récompenses même » temporelles n'est point contraire à la perfection » de la charité, quand [illegible] disposé sans cette vue » à aimer Dieu également; ainsi que les miracles » ne diminuent point la perfection de la foi, si ce » n'est dans le cas où l'on auroit de la peine à croire » sans les miracles (2). » Il est manifeste que ce prélat n'a pas voulu donner à la charité pour motifs essentiels et inséparables, les motifs des autres vertus surnaturelles, non plus que les biens temporels. Toutes ces choses sont néanmoins des *secours* pour augmenter cette vertu. C'est ce que Durand nomme *adminiculativa*. Ce terme ne peut jamais signifier des motifs *essentiels et insépérables*.

Aussi M. de Chartres conclut-il ainsi (3) : « On » dit : Si la charité ne regarde que la bonté de Dieu » infinie en elle-même, sans rapport à notre propre » bonheur, je puis donc faire un acte d'amour de

(1) *Lettr. past. de M. l'év. de Chartr.* n. 6. — (2) Ibid. n. 25. — (3) Ibid. n. 6.

» Dieu n'y étant excité que par la vue de sa bonté » infinie, telle qu'elle est en elle-même, indépen» damment de toute autre idée qui ait rapport à » nous. Cette proposition ne peut se nier. »

Remarquez, Monseigneur, que cette proposition est négative, elle exclut formellement le motif de la béatitude, elle n'admet que celui de *la bonté infinie telle qu'elle est en elle-même*. Les voilà ces propositions négatives et exclusives qui vous choquent tant dans mon livre. Voilà ce que vous assurez qui est *le point décisif, qui renferme la décision du tout*, le point *où est mon erreur* et où je *me perds*. Voilà ce que M. de Chartres reconnoît non-seulement pour vrai, mais encore pour incontestable. *Cette proposition*, dit-il, *ne peut se nier*. Pourquoi donc la niez-vous, Monseigneur? Pourquoi voulez-vous la rendre en moi si erronée et si odieuse?

Il est vrai que M. l'évêque de Chartres suppose que j'établis un état habituel où il n'y auroit plus que de ces actes propres de la seule charité. Mais j'ai montré que j'ai toujours conservé la distinction des vertus par leurs objets spécifiques, et que je veux seulement un état habituel, où les actes distincts de toutes les vertus soient commandés par cette charité prévenante, telle que M. de Chartres la reconnoît lui-même. Ce prélat raisonne juste sur la définition de la charité, et en cela il contredit votre principe fondamental, que vous nommez le *point décisif*. Mais il faut avouer que vous avez jugé mieux que lui de la question de fait sur mon livre. Vous avez bien senti que tout mon systême dépend de cette définition de la charité, et qu'en l'admettant

on admettoit tout le fond du systême. Ce n'est point sans une absolue nécessité que vous déclarez si hautement que c'est le *point décisif, le point qui renferme la décision du tout,* le point où est mon *erreur,* et par lequel *je me perds.* Vous vous seriez bien gardé d'attaquer ainsi l'Ecole, si vous n'aviez senti que vous ne pouviez autrement détruire mon livre. En cela vous entendez mon systême, aussi bien que je l'entends. Vous voyez fort bien que si la charité est dans ses actes propres indépendante du motif de la béatitude, il y a un état habituel de perfection, où cette vertu qui regarde Dieu en lui-même sans rapport à notre utilité, prévient, commande et élève à elle toutes les autres vertus distinctement exercées, avec leurs motifs propres. Cet état habituel, établi dans le XIIIe Article d'Issy, est ce que vous craignez. M. de Chartres a raison contre vous pour le point de droit, et vous avez raison contre lui pour le fait. Voilà, comme vous l'assurez, le *point décisif qui renferme la décision du tout.* M'attaquer autrement, c'est n'attaquer qu'un fantôme; mais m'attaquer dans ce point décisif c'est m'attaquer moi-même dans mon principe fondamental, c'est attaquer pour ainsi dire le centre du systême.

Contre une telle évidence qu'alléguez-vous, Monseigneur? Vous employez les raisons des philosophes, qui disent qu'on fait tout pour être heureux. Mais quand nous parlons du motif de la charité, il n'est question entre nous ni des philosophes, ni des actes purement naturels, ni de la béatitude naturelle et imparfaite. Ecartons, une fois pour toutes, tout ce qui n'est pas notre véritable question. Il

ne s'agit entre nous que des théologiens, des actes surnaturels de charité, et de la béatitude surnaturelle qui n'est promise que gratuitement. Mais encore qu'alléguez-vous? Vous dites que comme les actes naturels ne peuvent avoir pour motif que la béatitude naturelle, tout de même les actes surnaturels de charité ne peuvent tendre qu'à l'union ou jouissance surnaturelle. Mais où prenez-vous cette conséquence? Comment prouverez-vous que la grâce ne puisse pas nous faire aimer Dieu, comme dit M. de Chartres, *sans aucun rapport au bonheur qui nous en doit revenir?* Où trouverez-vous que *l'union* que l'amour cherche par sa nature soit nécessairement l'union céleste qui se fait dans la vision intuitive? Où trouverez-vous que *jouir* soit voir Dieu intuitivement? Ne savez-vous pas que quand saint Augustin et saint Thomas ont assuré que la charité veut *jouir*, ils n'entendent par jouissance qu'une adhésion de la volonté à Dieu pour lui-même?

VII. Vous m'opposez saint Thomas, et vous prétendez en avoir produit *vingt endroits formels* où il parle *ex professo*. Où sont-ils ces vingt endroits? C'est moi qui vous ai montré, et par les passages formels de ce saint docteur, et par ses définitions expresses, et par ses principes fondamentaux, que votre doctrine est contraire à la sienne. De vingt passages formels vous vous réduisez ici à un seul, et nous allons voir combien il vous est inutile.

Saint Thomas a dit (1), il est vrai, que Dieu « est » à un chacun toute la raison d'aimer, parce qu'il » est tout le bien de l'homme; car si par impossible

(1) 2. 2. Quæst. XXVI, art. XIII.

» Dieu n'étoit pas le bien de l'homme, il ne lui se-
» roit pas la raison d'aimer. » D'où il conclut ainsi : « Et c'est pourquoi dans l'ordre de l'amour il faut » que l'homme après Dieu s'aime principalement. » Mais en vérité, Monseigneur, est-ce là l'endroit où ce saint docteur explique *ex professo* le motif formel qui est essentiel à tout acte de charité? Nullement. Il a traité cette question à fond *ex professo*, dans l'article VI, et la question XVII, où il assure que « l'espérance attache l'homme à Dieu comme à » un principe d'où nous vient l'acquisition du bien » parfait; *au lieu que* la charité attache l'homme à » Dieu pour lui-même. » Il l'explique à fond dans l'article VIII de la même question, où il dit que *l'amour parfait*, qui est celui de charité, *aime* l'objet *pour lui-même;* au lieu que *l'amour imparfait*, qui est celui d'espérance ou de concupiscence, *aime* l'objet *non en lui-même, mais afin qu'il lui en revienne un bien.* Il l'avoit expliqué à fond dans l'article VI de la question XXIII, où il établit la prééminence de la charité au-dessus de toutes les autres vertus, et de l'espérance en particulier. C'est là qu'il assure que l'espérance atteint Dieu « en tant que » l'acquisition du bien nous vient de lui, au lieu que » la charité atteint Dieu même, pour s'arrêter en » lui, non afin qu'il nous en revienne quelque chose; » et c'est pourquoi la charité est plus parfaite que » l'espérance, etc. » Voilà les endroits décisifs, et les définitions précises où saint Thomas a établi la distinction de ces deux vertus. J'ai encore montré par ces principes que sa doctrine ne peut jamais avoir d'autre sens.

Voyons maintenant s'il explique la nature de la charité *ex professo*, comme vous le dites, dans l'endroit que vous avez cité. Dans cet article il s'agit non de la définition de la charité, mais de savoir *si l'ordre de la charité se conserve dans la patrie* céleste. La troisième objection de cet article porte que dans la patrie Dieu sera *toute la raison* ou règle *de l'amour*. Dans les saints les uns à l'égard des autres, l'objection tend à conclure qu'un saint aimera son prochain plus que soi, si ce prochain est plus avancé auprès de Dieu. Saint Thomas répond que non, parce que dans le ciel Dieu « est à chaque bien- » heureux toute la raison d'aimer, et qu'il est tout » le bien de l'homme ; » d'où il conclut que chaque saint s'aime toujours plus qu'il n'aime les autres saints plus élevés que lui dans la gloire, parce que tel est en Dieu l'ordre ou la *raison d'aimer, qu'après Dieu on doit s'aimer principalement*. A Dieu ne plaise que ce saint docteur entende par là que la béatitude soit dans le ciel la seule raison qui attache les saints à Dieu! Trente textes formels du saint combattent une doctrine si odieuse. Il ne s'agit point là du motif de l'amour pour Dieu, mais seulement de la règle d'amour pour le prochain. Saint Thomas ne donne point à la charité d'autre motif essentiel d'amour de Dieu, que sa perfection infinie.

Si vous en doutez, Monseigneur, écoutez-le lui-même. Après avoir dit que « l'ame aime Dieu pour » Dieu, non-seulement à cause qu'il lui est bon, » etc. mais beaucoup davantage parce qu'il est sim- » plement bon en soi, etc. il ajoute que plus elle » aime sincèrement Dieu pour sa bonté qui est sa

» nature, et non pour la participation de sa béa-
» titude; plus l'ame est bienheureuse, quoique la
» communication de la béatitude divine ne lui soit
» point du tout un motif pour cette sincérité d'a-
» mour. *Licèt communicatio beatitudinis* nequaquam
» ipsam moveat *ad sinceritatem illam amoris* (1). »
Direz-vous, Monseigneur, que l'ame est d'autant plus heureuse et parfaite, selon saint Thomas, qu'elle s'éloigne davantage, en aimant, de l'unique et totale raison d'aimer Dieu? Oserez-vous dire à ce saint docteur que dans le ciel l'unique et totale raison d'aimer n'est plus un motif qui excite en aucune façon les saints à l'amour? *Nequaquam.* Vous le voyez donc clairement; saint Thomas n'a jamais voulu dire que les saints n'aimeroient pas Dieu, et qu'il ne leur seroit pas la raison d'aimer, s'il ne se rendoit pas béatifiant pour eux. Il dit seulement que Dieu bon est l'unique et totale raison ou règle de l'amour des saints les uns pour les autres. Loin de dire que si Dieu ne se rendoit pas béatifiant, il ne seroit pas aimable pour les saints, il assure au contraire formellement, comme vous le voyez, que *la communication de la béatitude divine n'est plus* du tout, nequaquam, *un motif qui les excite* à aimer.

Saint Thomas ajoute en cet endroit : « *Avec quel*
» plaisir l'ame rend-elle alors un retour sincère d'a-
» mour à son Créateur, qui l'a aimée sans y être
» excité par aucune sainteté, ni bonté de l'ame, ni
» utilité qu'il en pût tirer, mais par sa naturelle
» bonté. » Il dit encore que dans l'autre vie « l'ame

(1) *Opusc.* LXIII, cap. II, ad III arg.

» loue Dieu pour Dieu; car encore qu'elle ne puisse » le louer sans un grand plaisir, elle ne désire néan- » moins *nullement*, *nullatenus tamen*, de le louer » pour son propre avantage, mais purement et sim- » plement pour lui. »

Ce saint docteur ayant cette idée de la charité des bienheureux, n'en a point eu d'autre de celle des justes en cette vie. C'est le même ordre et la même nature de la charité, qui est commencée ici-bas, et qui se perfectionnera dans le ciel. Ainsi, selon lui, dès cette vie on commence à aimer Dieu dans les actes de charité, « sans que la communication de la » béatitude y excite la volonté. *Nequaquam*, *nulla-* » *tenus.* » Il ajoute (1) que « l'ame est dans une si » grande pureté d'amour pour Dieu, que si elle avoit » à choisir ou d'être privée de l'éternelle béatitude, » ou de mettre un obstacle en soi ou en autrui, pour » la volonté de Dieu, elle aimeroit beaucoup mieux » être privée de l'éternelle béatitude, que de retar- » der la volonté de Dieu, et elle regarderoit comme » un grand bonheur d'accomplir en tout la volonté » de Dieu par son propre dommage. » Pour mon- trer que ce désintéressement de l'amour se trouve dès cette vie, il cite l'exemple d'Eléazar, « qui aima » mieux, dit-il, être puni dans l'enfer, que de vio- » ler la loi par la crainte de la mort. » C'est dans ce même esprit que saint Thomas parle encore ainsi (2) : « L'ame congratule Dieu non pour soi, mais pour » lui; car elle est d'une telle pureté en congratu- » lant Dieu, qu'elle veut qu'il soit bienheureux,

(1) *Opusc.* LXIII, cap. III. — (2) Ibid. cap. VII.

» plutôt qu'elle ne veut être bienheureuse ; et même » cette ame fidèle choisiroit plutôt d'être privée pour » toujours de toute béatitude, que de voir en Dieu » quelque manquement de béatitude ou de perfec- » tion. « Si la béatitude étoit, selon saint Thomas, l'unique et totale raison d'aimer Dieu, comme vous le prétendez, Monseigneur, en sorte que les bienheureux mêmes ne le dussent pas trouver aimable, s'il ne vouloit pas se rendre béatifiant pour eux ; il n'y a aucune des paroles que je viens de rapporter, qui ne fût le comble des contradictions les plus extravagantes. Concluez donc que saint Thomas, loin de parler *ex professo* du motif essentiel, unique et total de l'amour de Dieu, comme vous l'assurez, dans l'endroit que vous avez cité, n'y parle en aucune façon du motif de cet amour, mais seulement de *la raison* ou règle de l'amour des bienheureux, les uns pour les autres.

Le seul principe que vous pouvez tirer de cet endroit de saint Thomas ne fait rien à notre question. Il est vrai que si dans un cas absolument impossible Dieu n'étoit pas *tout le bien de l'homme, il ne lui seroit pas la raison d'aimer* les autres biens inférieurs et créés. Ce cas absolument impossible, n'est pas celui où Dieu ne nous auroit pas donné gratuitement la vision intuitive ; car le cas où nous aurions été privés de ce don gratuit, eût été possible avant les promesses. Il s'agit ici d'un autre cas d'absolue impossibilité. Dans ce cas absolument impossible, Dieu ne seroit plus Dieu, il ne seroit plus lui-même ; car il ne seroit pas tout notre bien, c'est-à-dire que s'il n'étoit pas *Celui qui est*, et par qui nous sommes,

il ne seroit plus notre règle d'amour pour autrui, et nous aimerions alors librement tous les autres êtres suivant les divers degrés de bien qui nous y paroîtroient. Ce bien infini est toujours libéral, bienfaisant et communicatif pour ses ouvrages; mais il est libre de l'être plus ou moins; il l'auroit toujours été pour nous à quelque degré, quand même il n'auroit pas voulu l'être jusqu'au degré de nous destiner la béatitude surnaturelle pour sa vision intuitive. Ainsi, quand même il ne lui eût pas plu de nous la donner, il n'auroit pas laissé d'être encore tout notre bien. Nous aurions encore dû l'aimer souverainement, et n'aimer aucun autre être que selon l'ordre de sa volonté. Voilà tout le raisonnement de saint Thomas. Ce raisonnement, loin d'être une décision pour vous *ex professo*, n'est qu'une réponse à une objection sur une question tout-à-fait étrangère à celle du motif de la charité.

VIII. Pour conserver la distinction de la charité d'avec l'espérance, en ne reconnoissant qu'une seule *raison d'aimer*, qui est la béatitude, vous alléguez, Monseigneur, une *solution* que vous m'accusez de réfuter « sans dire une seule fois que vous l'avez prise » de mot à mot de saint Thomas (1). » La voici cette solution : « C'est que la charité emporte une union » avec ce bien; et que l'espérance en emporte un » certain éloignement (2). » Je n'ai jamais voulu dissimuler que saint Thomas a parlé ainsi. Mais ce n'est pas de quoi il est question entre nous. Il s'agit de savoir si cette distinction est, selon saint Thomas, l'essentielle qui spécifie ces deux vertus. Vous as-

(1) *Rép. à 1re Lettr.* n. 17 : tom. XXIX, p. 57. — (2) Ibid.

surez « qu'il n'est pas possible d'établir entre ces » vertus une différence plus profonde et plus radi- » cale (1). » Sans doute *la différence la plus profonde et la plus radicale* doit être la spécifique. Voyons donc si cette différence est la spécifique.

Mais vous qui vous plaignez, Monseigneur, que je supprime la citation de saint Thomas, ne supprimez-vous pas l'argument que je vous ai fait? Y avez-vous répondu un mot? Le voici, puisqu'il faut vous le répéter. Si la béatitude est l'unique raison d'aimer, la béatitude est l'objet de la charité autant que de l'espérance. Car on ne peut avoir aucun genre d'amour que par l'unique raison d'aimer. Tout se réduit donc selon vous à dire que la charité, qui est un amour *unissant*, regarde la béatitude comme présente, au lieu que l'espérance la regarde comme future, absente et difficile à acquérir. Mais, de grâce, jetez les yeux sur les inconvéniens où vous tombez par votre propre principe. 1° Si la charité ne regardoit ici-bas qu'une béatitude présente, elle ne regarderoit point une béatitude véritable. Vous savez mieux que moi qu'il n'y a de vraie béatitude que celle qui est l'assemblage de tous les biens. Saint Augustin assure souvent que celui qui espère être heureux ne l'est pas encore. Si donc la charité d'ici-bas ne regarde qu'une béatitude présente ici-bas, elle ne regarde pas la vraie et pleine raison d'aimer, qui est la béatitude vraie et complète. En cela elle est moins parfaite que l'espérance même, qui regarde la parfaite raison d'aimer, savoir la pleine et consommée

(1) *Rép. à 1r Lettr.* n. 17 : tom. XXIX, p. 59.

béatitude. 2° La béatitude future et absente étant la seule dont nous disputons, vous voilà réduit à avouer que cette véritable béatitude n'est point un motif dans l'acte de charité. Vous ne pouvez donner pour motif à l'acte de charité qu'une béatitude imparfaite, passagère, terrestre, qui n'est qu'une simple délectation et union d'amour ici-bas. Est-ce là cette béatitude pleine, céleste, éternelle, et fondée sur la vision intuitive, dont il est uniquement question entre nous? Je soutiens que cette délectation n'est point le motif de la charité, quoiqu'elle se trouve dans la charité même. Mais de plus n'est-il pas vrai qu'on pourroit avoir cette délectation passagère et imparfaite pour motif, sans avoir aucune vue de la béatitude céleste? Voilà donc, Monseigneur, votre systême que vous renversez de vos propres mains, lors même que vous me reprochez que mon *grand argument est par terre*. Mon argument est décisif. Vous le supposez *par terre* (1), sans entreprendre d'y répondre. Vous triomphez seulement sur ce qu'il attaque saint Thomas. Mais il ne l'attaque nullement, et c'est vous seul qui avez besoin d'y répondre. Saint Thomas n'a jamais prétendu, comme vous, que la béatitude fût l'unique raison d'aimer Dieu; je viens de le faire voir. Il n'a jamais dit comme vous « qu'il » n'est pas possible d'établir entre ces vertus une dif» férence plus profonde et plus radicale. » Au contraire, en les définissant, il leur a donné pour différence spécifique que l'une cherche en Dieu *l'acquisition du bien, adeptio boni*, et que l'autre *s'arrête*

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 17 : p. 59.

en lui, non afin qu'il lui en revienne aucun bien : non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Il assure que c'est précisément *en cela* que la charité est *plus parfaite que l'espérance ; et ideo charitas est excellentior......* Vous renversez les définitions de saint Thomas, et pendant que je le suis religieusement, vous m'opposez son autorité. Vous allez chercher une différence entre ces deux vertus qu'il n'a jamais donnée comme essentielle, qui n'est point dans sa conclusion, et qu'il ne marque qu'en passant, comme par occasion, dans sa réponse à une objection particulière. Cet endroit même, qui doit être expliqué avec dépendance de tant d'autres endroits qui sont fondamentaux, détruit votre opinion, puisque, suivant cette règle, la charité auroit pour motif ou raison d'aimer, non la véritable béatitude céleste qui est la future, de laquelle seule nous disputons, mais une union présente, qui n'est qu'une délectation passagère.

Que si vous voulez faire entrer dans l'acte propre de la charité la béatitude pleine et consommée, qui est future et absente, alors votre *différence profonde et radicale* s'évanouira, alors la charité aura pour motif essentiel et inséparable, aussi bien que l'espérance, la même béatitude considérée sous la même formalité, c'est-à-dire comme future. Ainsi vous confondez ces deux vertus en confondant leurs motifs. Il faut encore ajouter que si la béatitude est l'unique raison d'aimer, comme vous le prétendez, il n'est point permis de dire qu'elle est dans les actes de charité un motif *secondaire*, et que Dieu parfait en lui-même y est le motif *primitif*. Si la béatitude est

l'unique et totale raison d'aimer, comme vous le dites, non-seulement elle est le motif *primitif*, mais l'unique et total. Il est visible que vous n'admettez ce motif *secondaire* que pour appaiser l'Ecole par cette mitigation apparente. Dans le fond, votre principe de l'unique *raison d'aimer* réduit tous les motifs à la béatitude seule. A quoi sert-il d'imaginer un motif *primitif* qui n'est point la raison d'aimer? A quoi sert-il de nommer motif *secondaire*, ce qui est la seule totale raison d'aimer? De plus, vous savez la maxime constante des Ecoles. Tout ce qui est mis comme essentiel dans les motifs des vertus en change les espèces. Ainsi quand vous ajoutez au motif de la charité un motif *secondaire* comme *essentiel*, qui est celui de l'espérance, vous changez l'espèce de la charité, et vous composez un acte mixte de ces deux vertus; c'est détruire leur distinction que nous avons reconnue comme *révélée de Dieu* (1).

IX. Pour saint Bonaventure, j'ai déjà remarqué (2) 1° qu'il ne parle, dans l'endroit que vous dites que j'ai *supprimé* (3), que d'une opinion qu'il propose comme probable; 2° qu'il est évident qu'il parle en cet endroit, non des actes propres de la charité première vertu théologale, mais seulement de la charité, en la prenant dans un sens générique pour tout amour gratuit, c'est-à-dire formé par la grâce, et surnaturel; 3° qu'il n'y comprend point l'amour particulier de bienveillance, puisqu'il le représente ailleurs, comme désirant le bien de Dieu sans attention au nôtre, ce qui est décisif contre vous.

(1) XXIe *Article d'Issy*. — (2) Ire *Lettr. à M. de Paris*, n. 18: tom. V, p. 373 et suiv. — (3) *Réponse à Ir Lettr.* n. 14: p. 50.

Enfin

Enfin qui peut douter que la charité ne nous fasse désirer *notre souverain bien, et celui du prochain,* comme vous remarquez que saint Bonaventure l'a dit, parce que nous sommes avec notre prochain quelque chose qui appartient à Dieu et qui fait avec lui un même tout, que la charité regarde. Mais si vous voulez conclure de là que notre bien est un motif essentiel à tout acte de charité, il faudra aussi, selon vous, conclure que le bien du prochain est un motif essentiel à la charité, puisque la charité nous fait désirer le bien du prochain comme le nôtre. Enfin n'y a-t-il pas une différence plus claire que le jour entre ces deux choses : l'une que notre amour pour Dieu nous porte à désirer notre bien et celui de nôtre prochain; l'autre que notre bien et celui de notre prochain soit notre raison d'aimer Dieu? Si cette dernière proposition étoit vraie, le bien de tous les hommes seroit le motif de la charité. Est-ce ainsi, Monseigneur, que vous avez *mis saint Bonaventure dans votre parti?*

Vous y avez mis de même *Scot, Suarez,* les autres *scolastiques* et les *mystiques,* desquels vous dites que *je ne fais pas seulement semblant de les voir.* Où sont-ils? montrez-les moi. Ont-ils dit que la charité dans ses actes propres *elicitive* se complaît dans les perfections bienfaisantes de Dieu? C'est ce que j'ai toujours reconnu, et qui ne fait rien pour vous. L'amour (1) de pure complaisance regarde les bienfaits de Dieu comme la démonstration de ses

(1) *Rép. au Summ. Doct.* VIIe obj. et suiv. tom. IV, p. 502 et suiv.

perfections infinies ; mais il ne s'y attache point par le motif de l'utilité qui nous en revient. Ont-ils dit que la charité commande les actes de gratitude et d'espérance ? C'est ce que j'ai dit après eux, et qui ne vous donne aucun avantage. Ont-ils dit que la vue des bienfaits de Dieu sert à augmenter médiatement la charité sans en être le motif ? Je l'ai dit aussi très-souvent. Enfin quand même vous prouveriez qu'ils ont mis la béatitude et tous les autres bienfaits de Dieu même temporels, comme motifs *secondaires* dans les actes propres de la charité, vous n'auriez rien prouvé pour vous contre moi. Il n'y a qu'une seule preuve qui puisse être concluante pour vous. Il faut montrer, par ces auteurs, qu'ils ont reconnu dans tout acte de charité ce motif comme *essentiel et inséparable* (1). Jusqu'à ce que vous l'ayez fait, ne vous vantez pas d'avoir *les maîtres pour vous*. J'ai montré au contraire qu'ils sont clairement pour moi.

X. Voici par où vous voulez tourner toute l'Ecole contre moi. « Rappelez, dites-vous (2), l'endroit, où, » après vous être opposé un raisonnement tiré de » l'autorité de l'Ecole, vous avouez qu'elle est contre » vous. *Ego verò non ita.* Je ne suis pas, dites-vous, de » son sentiment. » D'où vous concluez que je *méprise l'Ecole*, lors même que *je la fais valoir contre mon adversaire*. Cet endroit mérite une singulière attention. Vous avez évité soigneusement de dire que je me suis *opposé à un raisonnement de l'Ecole*. Vous avez bien senti que ce seroit trop dire ; car au con-

(1) *Rép. à 1r Lettr.* n. 14 : p. 50. — (2) Ibid. p. 51.

traire c'est *le raisonnement de l'Ecole* que j'ai soutenu contre vous dans l'endroit même que vous citez. Vous vous contentez de me reprocher que je me suis opposé à *un raisonnement tiré de l'autorité de l'Ecole* (1). Mais voici le fait. J'ai dit que *presque toute l'Ecole* n'a point pris le terme de charité dans un sens générique, comme saint Thomas l'a fait une fois, et qu'*elle nie que l'amour d'espérance... soit.... désintéressé*. Je déclare que je ne suis pas ce langage. *Ego verò non ita.* Vous traduisez ainsi ces mots : *Je ne suis pas de son sentiment.* Non, Monseigneur, il ne s'agit pas d'un sentiment ou opinion que je soutienne contre l'Ecole. Il ne s'agit que d'un langage qui n'importe en rien à la doctrine de l'Ecole. Il ne s'agit que de l'usage qu'on peut faire des termes *d'intérêt* et *d'intéressé*. J'ai cru, comme vous, pouvoir sans blesser ceux d'entre les théologiens qui parlent autrement, qu'il m'étoit permis d'appeler désintéressés tous les actes surnaturels, puisque le Saint-Esprit nous les inspire par l'opération de la grâce. Toute la différence qui est entre vous et moi, c'est que vous avez blâmé ce langage jusqu'à dire qu'on ne peut *sans erreur ranger* les désirs du salut *parmi les actes intéressés*, et qu'en ne suivant pas ce langage, j'en ai parlé avec vénération. Mais en m'éloignant avec vous de ces théologiens, seulement pour ce langage, j'ai soutenu leur cause contre vous pour le raisonnement doctrinal, et j'ai montré que la charité n'a pas la même raison d'aimer que l'espérance, savoir la béatitude céleste.

(1) *Rép. au Summ.* VII° obj. tom. IV, p. 502 et suiv.

XI. Il est temps, Monseigneur, d'examiner l'endroit le plus remarquable de votre lettre. Je voudrois pouvoir épargner au lecteur tout ce qu'il renferme d'abstrait, de sec et d'épineux; mais l'importance de la matière me contraint de vous mener jusqu'aux dernières précisions. Voici vos paroles (1) : « Vous » croyez nous embarrasser par cette demande. Veut- » on glorifier Dieu pour être heureux, ou bien veut- » on être heureux pour glorifier Dieu? » Ma question n'est pas sans fondement, car en tournant les paroles de saint Augustin à votre sens, vous lui faites dire (2), « non-seulement qu'on veut être heureux, » mais encore qu'on ne veut que cela, et qu'on veut » tout pour cela. » Qui dit universellement et sans restriction *qu'on veut tout pour cela*, comprend sans doute la gloire de Dieu même parmi les choses qu'on *veut pour cela*. Qui dit *ne veut que cela*, emploie la particule négative, laquelle selon vous exclut si rigoureusement tout ce qui n'est point *cela*. Il est donc évident, selon vous, qu'en tout acte on ne veut que *cela*, c'est-à-dire, être heureux. Ma demande est donc précise : 1° *Ne veut-on* en tout acte *que cela*, c'est-à-dire son bonheur, et point la gloire de Dieu? 2° *Veut-on tout* et la gloire de Dieu même *pour cela?* Quand j'ai dit que les ames parfaites ne désiroient la béatitude surnaturelle que pour se conformer au bon plaisir ou volonté gratuite de Dieu, qui étoit libre avant ses promesses de ne nous la donner pas, vous m'en avez fait un crime énorme. La parti-

(1) *Rép. à iv Lettres*, n. 15 : tom. XXIX, p. 54. — (2) Ibid. n. 9 : p. 31.

cule négative vous a paru scandaleuse, quoique je ne m'en servisse que pour établir les droits de Dieu sur sa créature, et pour ne laisser en elle aucun désir d'un don gratuit qui ne fût rapporté au bon plaisir de Dieu pour ce don. Pour vous, Monseigneur, vous ne craignez point de l'employer pour faire entendre qu'en aimant Dieu et sa gloire, la créature est en droit *de ne vouloir que cela*, c'est-à-dire son bonheur ou contentement.

Au lieu de répondre précisément à une demande si capitale, vous dites d'abord que *j'incidente*, que je *chimérise*, et qu'il y *a long-temps que j'ai tout sacrifié à la vanité de mon systême;* mais ces dures corrections ne sont pas des réponses. Enfin vous parlez ainsi : « On vous répond en deux mots. Ces deux » choses sont inséparables. » Mais ces *deux mots* suffisent-ils pour *répondre* à une si grande question? La gloire de Dieu étoit-elle, avant ses promesses, absolument *inséparable* de notre béatitude surnaturelle? Un don gratuit est-il une dette? L'homme n'auroit-il jamais pu glorifier Dieu sans ce don gratuit? Est-ce *chimériser et sacrifier tout à la vanité de mon systême*, que de dire, après le Catéchisme du concile de Trente, que *Dieu auroit pu nous assujettir à servir à sa gloire sans aucune récompense*, et que loin de devoir la béatitude céleste aux droits de notre nature, et à la constitution de notre volonté, c'est *par clémence* qu'il nous a destiné ce bien qu'il ne nous devoit pas. Vous voyez que le Catéchisme du concile, pour perfectionner l'amour, *chimérise*, favorise *la vanité de mon systême*, et *sépare l'inséparable*, pour

me servir des termes que vous employez contre moi. Il n'est donc pas permis de dire que *ces deux choses sont* absolument *inséparables* en elles-mêmes, ce qui n'est pas ; toute l'Ecole déclare qu'elles peuvent du moins être séparées par simple abstraction dans des actes passagers. Vous avouez au moins que ce sont *deux choses*. De plus vous reconnoissez que l'une, qui est la gloire de Dieu, *est plus excellente en elle-même* que l'autre, qui est notre béatitude. Enfin vous avez fait bien davantage ; car en parlant de l'intérêt que *l'ame délicate a en abomination*, selon Albert le Grand, vous avez dit que cet intérêt signifie *les biens vraiment éternels* recherchés *finalement, ultimate,* sans les rapporter à la gloire de Dieu. Vous avez donc reconnu qu'on peut séparer *ces deux choses*. Pourquoi donc tant d'efforts pour éviter de dire qu'on veut la moins parfaite pour la *plus excellente,* et que la plus excellente est la fin dernière, en sorte qu'on ne doit vouloir l'autre que pour la lui rapporter, comme un moyen ou fin subalterne? En parlant ainsi vous parleriez simplement, clairement, précisément comme toute l'Ecole. En refusant de parler ainsi, quel soupçon ne donnez-vous pas ? Vous paroissez toujours vouloir confondre la béatitude objective, qui est Dieu même, avec la formelle, qui n'est qu'un don créé. C'est ce qui vous a fait dire de la formelle qu'elle *est Dieu même comme possédé de nous et nous possédant*. Non, Monseigneur, le don créé n'est point le créateur. A cela vous répondez : *Y a-t-il deux béatitudes?* Non, il n'y en a qu'une. Mais elle exprime deux choses qu'il

n'est jamais permis de confondre, savoir Dieu objet qui cause la béatitude, et la béatitude elle-même qui est l'état ou disposition de la créature béatifiée. Tout cela est clair et vulgaire. Il n'y a que vous seul qui refusez de parler ainsi. Vous voulez toujours faire de ces *deux choses* si différentes une fin dernière totale et indivisible. De là vient que vous ne répondez point à mon dilemme. Au lieu de dire clairement que dans les actes de charité on ne veut point glorifier Dieu pour être heureux, et qu'on ne veut être heureux que pour glorifier Dieu; vous vous retranchez à dire que *Dieu met sa gloire précisément dans notre utilité* (1). Il est vrai qu'il tire sa gloire de notre utilité; mais notre utilité n'est pas sa gloire. De plus Dieu, selon le Catéchisme du concile, auroit pu *ne joindre pas sa gloire avec notre utilité.* Enfin notre utilité et sa gloire sont deux choses, de votre propre aveu. Deux choses si inégales ne peuvent point être mises en égalité pour composer une seule et même fin dernière. Si on rapporte selon la règle l'une à l'autre, c'est-à-dire, la moins parfaite *à la plus excellente*, celle qui est rapportée, loin d'être la dernière, n'est plus qu'un moyen par rapport à celle qui est la seule véritable dernière fin.

Direz-vous, Monseigneur, ce qui est inoui dans l'Eglise, savoir qu'on ne rapporte point l'une de ces deux fins à l'autre, parce qu'elles sont *inséparables*. Direz-vous que comme nous devons désirer notre bonheur pour la gloire de Dieu, nous devons également et sans aucune distinction désirer la gloire de

(1) *Rép. à IV Lett.* n. 15 : p. 54.

Dieu pour notre bonheur? Ne seroit-ce pas nous mettre en égalité avec Dieu par un rapport égal et réciproque de notre béatitude à sa gloire et de sa gloire à notre béatitude? Avouez donc qu'il est essentiel que la créature rapporte son bonheur comme moyen ou fin subalterne à la gloire de Dieu, comme à son unique fin dernière, sans rapporter jamais la gloire de Dieu à son bonheur.

Ce fondement inébranlable étant posé, je reviens à ma demande sur laquelle j'insiste plus que jamais. En cherchant la gloire de Dieu *ne veut-on que cela*, c'est-à-dire le bonheur? Veut-on *tout pour cela*, c'est-à-dire la gloire même de Dieu pour notre bonheur? Puisqu'il faut rapporter notre bonheur comme moyen à cette gloire comme à la dernière fin, il est vrai de dire que cette gloire est une fin simple et dernière, pour laquelle on veut tout le reste, qu'on veut pour elle-même, pour elle seule, et qu'on ne veut pour aucune autre fin ultérieure, non pas même pour notre bonheur. On peut bien demander d'un moyen pourquoi il est voulu, parce qu'il n'est qu'une fin subordonnée à une autre. Mais, pour la fin dernière, c'est la détruire et se contredire manifestement que de demander pourquoi on la veut; c'est supposer qu'elle n'est pas la dernière raison de vouloir; c'est faire ce que l'Ecole appelle ou *le progrès à l'infini*, ou *le cercle vicieux*. C'est le progrès à l'infini, si on veut la fin dernière pour quelque autre fin ultérieure. C'est faire le cercle vicieux, et faire même ce cercle entre le don créé et le Créateur, que de mettre un rapport également

réciproque entre ces deux fins. Ne dites donc pas qu'on veut tout pour être heureux; car on croiroit que vous voulez dire que c'est pour être heureux qu'on veut même la dernière fin qui est la gloire de Dieu : on ne la doit jamais vouloir que pour elle-même.

Considérez encore, s'il vous plaît, la nature de l'acte par lequel je rapporte ma béatitude à la gloire de Dieu. Il y a une très-réelle différence entre vouloir la béatitude, et la rapporter à Dieu. La vouloir, c'est la regarder comme l'objet auquel on tend, et par lequel on est excité. Voilà un acte d'espérance. La rapporter n'est pas précisément et formellement la vouloir, c'est ne la regarder que comme une chose qu'on veut faire servir à Dieu, et qu'on lui offre. Voilà un acte de charité. Ce n'est point par le désir d'avoir une chose, qu'on offre à Dieu cette chose pour la faire servir à sa gloire. Le rapport que je fais de cette béatitude à cette gloire n'a point pour motif cette béatitude même. Par exemple, ce n'est point pour ma santé, que je rapporte ma santé au service de l'Eglise, pour lequel je veux me bien porter. La fin subalterne, il est vrai, est un motif pour moi à l'égard des choses que je rapporte à elle. Selon l'exemple déjà rapporté, je puis avoir pour motif d'un certain régime la santé dont j'ai besoin. Mais cette santé, que je rapporte à la fin ultérieure du service de l'Eglise, ne peut être le motif qui me la fait rapporter à la fin dernière. Autrement le moyen seroit mon motif pour rapporter le moyen même à la fin dernière; ce qui renverseroit tout l'ordre des

fins. Je voudrois les moyens pour les moyens mêmes; je voudrois faire servir ma santé au service de l'Eglise, par le désir de ma santé même. Il faut dire précisément la même chose de la béatitude à l'égard de la gloire de Dieu. Ce n'est point par le motif de cette béatitude que je la veux faire servir à glorifier Dieu. Ce seroit confondre un motif subalterne, avec le rapport ultérieur de ce motif même à la dernière fin. Quoique tout ceci soit abstrait, j'ose dire, sans exagération qu'il est démonstratif. Il est donc vrai que le rapport que nous faisons de notre béatitude à la gloire de Dieu ne peut jamais avoir cette béatitude pour motif, et par conséquent que tout ce qui est ultérieur à ce motif, et qui touche immédiatement la véritable fin dernière, a une autre raison d'aimer très-supérieure à notre bonheur. Encore une fois, Monseigneur, ne dites plus que *vouloir Dieu c'est vouloir être heureux* [1]. Si vous entendez par *vouloir Dieu,* vouloir le posséder par la béatitude formelle, vous dites vrai; mais alors vous ne parlez que d'un acte d'espérance et vous ne dites rien qui appartienne à notre question sur la charité. Si au contraire vous entendez par *vouloir Dieu,* l'aimer de pure bienveillance, se rapporter à lui et vouloir sa gloire; *vouloir Dieu* n'est point précisément vouloir être heureux. C'est seulement vouloir une chose d'où la béatitude résulte réellement, mais non pas être excité à la vouloir par le motif de la béatitude. C'est pour éviter ces questions si précises, et qui rendent la décision si claire, que vous tâchez tou-

[1] *Rép. à IV Lett.* n. 15 : p. 55.

jours de confondre la béatitude objective avec la béatitude formelle, c'est-à-dire le créateur avec le *don créé*.

XII. Je ne dois pas omettre ici que votre principe de l'unique *raison d'aimer*, qui est la béatitude, anéantit l'acte de parfaite contrition reconnu par tous les théologiens. Si la béatitude est l'unique raison d'aimer, on ne peut s'affliger de son péché que par le désir d'être heureux et par la crainte de manquer à l'être. Dès-lors le motif de la pure perfection et sainteté de Dieu qui est contraire au péché, devient un motif chimérique et une source d'illusion hors de l'unique raison d'aimer. De peur d'être Quiétiste, il ne faudra plus faire que des actes d'attrition, et ne détester son péché que pour ne perdre pas l'avantage d'être heureux. Si quelqu'un veut s'en affliger indépendamment des motifs de crainte et d'espérance, vous l'arrêterez, et vous lui direz : C'est l'illusion des Quiétistes, c'est s'imposer à soi-même, c'est renverser la grâce et la nature. « Non-seulement on veut être heureux, mais encore on ne » veut que cela, et on veut tout pour cela. » Ainsi, Monseigneur, vous contenterez pleinement les casuistes que vous croyez les plus relâchés; car il n'y en a point qui ne soit d'accord avec vous pour admettre toujours dans les actes des pécheurs pénitens, le désir d'être heureux en Dieu, et la crainte de ne l'être pas.

XIII. Si vous voulez encore, Monseigneur, que le motif de la béatitude soit essentiel en tout acte d'amour, rappelez, je vous supplie, les instructions

que vous donniez autrefois à monseigneur le Dauphin. Les voici tirées de celles de saint Louis à sa fille Isabelle (1) : « Ayez toujours, disoit-il, l'intention de faire purement la volonté de Dieu par » amour, quand même vous n'attendriez ni punition ni récompense. » Vous ajoutiez, Monseigneur: « C'est ainsi qu'il instruisoit ses enfans et qu'il vivoit lui-même. L'amour de Dieu animoit toutes » ses actions : il louoit beaucoup les paroles d'une » femme qu'on trouva dans la Terre-Sainte, tenant » d'une main un flambeau allumé, et de l'autre un » vase plein d'eau. Comme on lui demanda ce qu'elle » vouloit faire, elle répondit qu'elle vouloit brûler » le paradis et éteindre l'enfer, afin que les hommes » ne servissent plus Dieu que par le seul amour. C'est » par cet amour qu'un si grand roi s'est élevé à un » si haut degré de sainteté, qu'il a mérité d'être canonisé, et d'être proposé pour modèle à tous les » princes. C'est pourquoi je me suis plus étendu sur » ces paroles, qu'il a laissées à ses descendans comme » un héritage plus précieux que la royauté. » Vouloir brûler le paradis, c'est-à-dire anéantir la béatitude promise, et noyer l'enfer avec ses flammes, c'est-à-dire anéantir la peine éternelle, est-ce un amour qui ait la béatitude pour motif essentiel? Ne veut-on qu'être heureux? Veut-on tout pour cela, ne veut-on rien que pour cela, quand on voudroit pouvoir brûler le paradis, et anéantir la béatitude céleste pour *ne servir plus Dieu que par le seul amour?*

(1) *Histoire de France* donnée en thèmes à Msr le Dauphin, par M. de Meaux, tom. 1, édit. de Vers. p. 165.

Voilà néanmoins l'amour que vous avez enseigné à monseigneur le Dauphin comme étant *plus précieux* que la couronne de saint Louis. Lui enseigniez-vous alors *l'erreur* fondamentale du quiétisme? vous perdiez-vous en lui enseignant cette erreur? Pour moi, je n'ai jamais proposé ce pur amour à monseigneur le duc de Bourgogne.

XIV. J'aurois encore, Monseigneur, bien des remarques importantes à faire. Mais la longueur de cette lettre, pleine de discussions sèches et épineuses, me presse de la finir. Il me suffit d'avoir éclairci ce que vous nommez *le point décisif qui renferme la décision du tout.* Il m'est impossible de vous suivre dans toutes les objections que vous semez sur votre chemin. Les difficultés naissent sous vos pas. Tout ce que vous touchez de plus pur dans mon texte se convertit aussitôt en erreur et en blasphême. Mais il ne faut pas s'en étonner. Vous exténuez et vous grossissez chaque objet selon vos besoins, sans vous mettre en peine de concilier vos expressions. Voulez-vous me faciliter une rétractation? Vous en aplanissez la voie, elle est si douce qu'elle n'effraie plus. Ce n'est, dites-vous, qu'*un éblouissement de peu de durée.* Mais si on va chercher ce que vous dites ailleurs pour alarmer toute l'Eglise, pendant que vous me flattez ainsi, on trouvera que ce court *éblouissement* est un *malheureux mystère,* et un *prodige de séduction.* Tout de même, s'agit-il de me faire avouer que j'ai été entêté des livres et des visions de madame Guyon? Vous rendez la chose si excusable, qu'on est tout étonné que je ne veuille pas la confesser pour

vous appaiser. *Est-ce un si grand malheur*, dites-vous, *d'avoir été trompé par une amie ?* Mais quelle est cette amie? C'est, selon vous, une *Priscille* dont je suis le *Montan*. Ainsi vous donnez comme il vous plaît aux mêmes objets les formes les plus douces et les plus affreuses. Je suis, etc.

RÉPONSE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

A L'ÉCRIT

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX

INTITULÉ

RELATION SUR LE QUIÉTISME.

AVERTISSEMENT.

AVERTISSEMENT.

I. Avant que d'éclaircir à fond l'histoire de madame Guyon, dont on m'accuse sans fondement de ne condamner pas les livres, je ne demande au lecteur qu'un moment de patience pour lui faire remarquer quel étoit l'état de notre dispute, quand M. de Meaux a passé de la doctrine aux faits. J'ai prouvé à ce prélat, dans ma *Réponse à la Déclaration* et dans mes dernières *Lettres*, qu'il avoit altéré mes principaux passages, pour m'imputer des sentimens impies; et il n'a vérifié aucun de ces passages suivant ses citations. J'ai montré des paralogismes manifestes qu'il a employés pour me mettre des blasphêmes dans la bouche, et il n'y répond rien. Je l'ai pressé, mais inutilement, de répondre sur des questions essentielles à la religion, et décisives pour mon systême. Il s'agit de savoir si Dieu avant ses promesses gratuites a été libre, ou non, de nous donner la béatitude surnaturelle. Cette béatitude est-elle une vraie grâce, ou une dette sous le nom de grâce? Si Dieu ne l'eût pas donnée, n'auroit-il point été aimable pour sa créature? auroit-il perdu ses droits? Un don gratuit et accordé par surérogation peut-il être *la raison d'aimer* sans laquelle Dieu ne seroit pas aimable? Peut-on dire que cette béatitude,

qui ne nous étoit pas due, soit, autant dans les actes de la charité que dans ceux de l'espérance, la seule raison d'aimer? Ne doit-on pas aimer Dieu d'un amour indépendant d'un don qu'il étoit libre de ne nous accorder jamais? Peut-on dire que saint Paul, Moïse, et tant d'autres saints après eux, ont extravagué contre l'essence de l'amour même, lorsqu'ils ont supposé cet état où la béatitude surnaturelle ne nous auroit pas été donnée, et qu'ils ont voulu aimer Dieu indépendamment de ce don? Est-il possible que tous ces saints aient mis le comble de la perfection dans un amour chimérique, contraire à l'essence de l'amour même, et qui est la source empoisonnée du quiétisme? La réponse de ce prélat est que j'éblouis le lecteur par *une métaphysique* outrée, qui le *jette dans des pays inconnus* (1).

II. Je faisois encore cette question. Les justes imparfaits, que les Pères nomment mercenaires, sont-ils, comme M. de Meaux le fait entendre (2), moins *touchés de Dieu récompense increée*, que d'une béatitude fabuleuse *hors en quelque façon de lui*, qu'ils ne pourroient regarder sérieusement sans démentir leur foi? Enfin je demandois sans relâche à ce prélat, s'il nie tout milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse; et si la mercenarité ou intérêt propre des justes imparfaits, que les Pères excluent de la vie la plus parfaite, ne peut pas être souvent une

(1) *Relat. sur le Quiét.* VIe sect., n. 8 : tom. XXIX, p. 613. — (2) Ier *Ecrit*, n. 4 et 6 : tom. XXVIII, p 504, 507.

imperfection, sans être un vice? A toutes ces questions nulle réponse précise. Ce prélat veut que je lui réponde sur les moindres circonstances de l'histoire de madame Guyon, comme un criminel sur la sellette répondroit à son juge. Mais quand je le presse de me répondre sur des dogmes fondamentaux de la religion, il se plaint de mes questions, et ne veut point s'expliquer. Ce n'est pas que ces questions lui aient échappé. Au contraire il les rapporte presque toutes, et prend soin de n'en résoudre aucune. Ce prélat, qui souffre si impatiemment qu'on le croie en demeure sur les moindres difficultés, pousse jusqu'au bout un profond silence sur des choses si capitales. Il ne répond jamais ni oui ni non sur mes demandes précises.

III. L'embarras de M. de Meaux étoit encore redoublé par les réponses des deux prélats unis avec lui. Il rejette l'amour naturel, délibéré, innocent, et distingué des vertus surnaturelles sans être vicieux. Mais M. l'archevêque de Paris reconnoît que cet amour, sans être élevé à l'ordre surnaturel, peut être quelquefois innocent, quoiqu'il *arrive presque toujours*, selon lui (1), *que la concupiscence le dérègle.* M. de Meaux veut que l'opinion de l'amour indépendant du motif de la béatitude soit la source du quiétisme. Il dit que *c'est en cela qu'est mon erreur*, que c'est *le point décisif, le point qui renferme la déci-*

(1) *Réponse de M. de Paris aux IV Lettres*, ci-dessus tom. V, p. 437.

sion du tout, et que c'est par cette doctrine que je me *perds* (1). Mais M. l'évêque de Chartres, qui vient à son secours contre moi, se tourne en ce point pour moi contre lui, et déclare que cette doctrine est celle qu'il a *soutenue* dans ses thèses (2).

M. de Meaux veut que l'oraison passive, qu'on ne peut nier *sans une insigne témérité*, soit une ligature réelle et absolue des puissances de l'ame pour tous les actes *sensibles, discursifs et autres* (3). Mais M. l'archevêque de Paris n'admet pas cette définition, et veut seulement que les puissances *paroissent liées*, et soient *comme liées dans ces temps-là* (4).

IV. Dans cet embarras l'histoire de madame Guyon paroît à M. de Meaux un spectacle propre à faire oublier tout-à-coup tant de mécomptes sur la doctrine. Il dit que « l'erreur s'aveugle elle-même jusqu'au » point de le forcer à déclarer tout, quand, non » contente de paroître vouloir triompher, elle in- » sulte (5). »

V. Qui est-ce qui *le force à déclarer tout?* J'ai toujours borné la dispute aux points dogmatiques, et malgré mon innocence, j'ai toujours craint des contestations de faits, qui ne peuvent arriver entre des évêques sans un scandale irrémédiable. Mais

(1) *Rép. de M. de Meaux aux IV Lettres, etc.* n. 14, 19, 26 : tom. XXIX, p. 49, 61, 87. — (2) *Lettr. past.* n. 6, voyez ci-après tom. VII. — (3) *Et. d'orais.* liv. VII, n. 14 : tom. XXVII, p. 272. — (4) *Rép. de M. de Paris aux IV Lettr.* tom. V. — (5) *Relat.* XIe sect. n. 8 : tom. XXIX, p. 648.

enfin, si mon livre est plein, comme il l'a dit cent fois, des plus extravagantes contradictions et des erreurs les plus monstrueuses, pourquoi mettre le comble au plus affreux de tous les scandales, et révéler aux yeux des libertins et des hérétiques ce qu'il appelle *un malheureux mystère,..... un prodige de séduction* (1)? Pourquoi sortir du livre, si le texte suffisoit pour le faire censurer? « Si elles voient main-» tenant le jour, dit-il (2) parlant de mes lettres se-» crètes, c'est au moins à l'extrémité, lorsqu'on me » force à parler, et toujours plus tôt que je ne vou-» drois. »

VI. Qui est-ce qui l'y *force?* où est cette *extrémité?* Qu'ai-je fait que défendre le texte de mon livre depuis un an et demi, en le soumettant au Pape? Que s'il falloit, pour la sûreté de l'Eglise, qu'outre la censure du livre, on révélât encore ce *malheureux mystère,* pourquoi l'a-t-il si long-temps caché? Pourquoi ne le révèle-t-il qu'après s'être rendu si suspect dans son témoignage par tant de passages manifestement altérés, par tant d'imputations terribles et visiblement outrées, par une prévention extrême contre la définition de la charité reconnue de toutes les écoles, enfin par son silence poussé jusqu'au bout sur tant de questions décisives? Tandis qu'il ne s'agissoit que du péril de l'Eglise, il ne faisoit aucun scrupule de taire le *malheureux mys-*

(1) *Relat.* XIe sect. n. 8 : tom. XXIX, p. 648. — (2) Ibid. IIIe sect. n. 15 : p. 561.

tère. Mais dès qu'il en a besoin pour se débarrasser sur la dispute dogmatique, cette dispute le *force à l'extrémité* à publier mes lettres secrètes ; elle le réveille, et le presse plus que le péril de l'Eglise même. C'est en *triomphant*, et en lui *insultant* que je le *force à révéler..... le prodige de séduction*, et à montrer qu'en nos jours une *Priscille* a trouvé un *Montan* (1).

VII. Mais est-il juste de croire qu'il parle sans prévention sur des choses secrètes, et qu'il n'allègue que quand il manque de preuves pour les publiques ? Avant que d'être reçu à alléguer des faits secrets, il doit commencer par vérifier toutes les citations de mon texte que je soutiens, dans mes réponses, qu'il a altérées. Encore une fois, si le texte de mon livre est censurable, pourquoi ne s'y renferme-t-il pas ? pourquoi a-t-il recours à tant de faits étrangers, odieux, et que nul point d'honneur ne doit faire révéler par un évêque contre son confrère, supposé même qu'ils soient véritables ? Quelque tort que je puisse avoir de *triompher* et d'*insulter*, M. de Meaux devroit être plus sensible au scandale, qu'au succès de la dispute, et à l'honneur du caractère commun entre nous, qu'à tout ce qui lui est personnel. Si au contraire le texte de mon livre ne contient pas les erreurs qu'il y veut trouver, pourquoi a-t-il rejeté toute proposition de l'expliquer ? Pourquoi attaque-t-il enfin ma personne pour flétrir le livre par l'auteur, craignant de ne pouvoir flétrir

(1) *Relat*. XIe sect. n. 8 : p. 649.

l'auteur par le livre? S'il se croyoit obligé en conscience à me dénoncer à l'Eglise comme un fanatique, comme un second Molinos, comme le *Montan* d'une nouvelle *Priscille*, il falloit commencer par là. Au lieu de combattre l'amour de pure bienveillance autorisé par toutes les écoles; au lieu de rejeter tout milieu entre les vertus surnaturelles et l'amour vicieux; au lieu de faire extravaguer contre l'essence de l'amour saint Paul, Moïse, et *tout ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise* (1); au lieu de faire désirer aux justes mercenaires un paradis fabuleux qui dément leur foi; au lieu de mettre la cause de l'Eglise en péril, en la défendant par tant d'excès visibles, il falloit dire que mon livre étoit susceptible d'un bon sens; mais qu'il savoit que j'étois hypocrite et fanatique depuis plusieurs années, et que sous des expressions artificieuses je cachois tout le venin de Molinos. Tout au contraire ce prélat n'attaque ma personne que quand il est dans l'impuissance de répondre sur la doctrine. Telle est *l'extrémité qui le force à parler*. Alors il publie sur les toits ce qu'il ne disoit qu'à l'oreille. Alors il a recours à tout ce qui est le plus odieux dans la société humaine. Le secret des lettres missives, qui dans les choses d'une confiance si religieuse et si intime, est le plus sacré après celui de la confession, n'a plus rien d'inviolable pour lui. Il produit mes lettres à Rome, il les fait

(1) *Instruction sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 4 : tom. XXVII, p. 357.

imprimer pour tourner à ma diffamation les gages de la confiance sans borne que j'ai eue en lui. Mais on verra qu'il fait inutilement ce qu'il n'est jamais permis de faire contre son prochain. Voilà pour ainsi dire le point de vue, d'où le lecteur doit regarder cette nouvelle accusation.

VIII. Pour traiter tous ces faits avec ordre et exactitude, je vais les réduire à sept chefs principaux, savoir : 1° l'estime que j'ai eue pour madame Guyon ; 2° la défense que M. de Meaux m'accuse d'avoir fait de ses livres dans mes manuscrits ; 3° la signature des Articles d'Issy ; 4° mon sacre ; 5° le refus de mon approbation pour le livre de M. de Meaux ; 6° l'impression du mien ; 7° ce qui est arrivé depuis cette impression.

RÉPONSE

A L'ÉCRIT INTITULÉ

RELATION SUR LE QUIÉTISME.

CHAPITRE PREMIER.

De l'estime que j'ai eue pour madame Guyon.

I. Je la connus au commencement de l'année 1689, quelque temps après qu'elle fut sortie du monastère de la Visitation de la rue Saint-Antoine, et quelques mois avant que j'allasse à la Cour. J'étois alors prévenu contre elle sur ce que j'avois ouï dire de ses voyages. Voici ce qui contribua à effacer mes impressions. Je lus une lettre de feu M. de Genève, datée du 29 juin 1683, où sont ces paroles sur cette personne : « Elle donne un tour à ma disposition à son égard, qui est sans fondement. Je » l'estime infiniment, et par dessus le père de la » Combe : mais je ne puis approuver qu'elle veuille » rendre son esprit universel, et qu'elle veuille l'introduire dans tous nos monastères, au préjudice » de celui de leurs instituts. Cela divise et brouille » les communautés les plus saintes. Je n'ai que ce » grief contre elle. A cela près, je l'estime et je l'honore au-delà de l'imaginable. » Je voyois que le

seul *grief* de ce prélat étoit le zèle indiscret d'une femme qui vouloit trop communiquer ce qu'elle croyoit bon, et qu'*à cela près il l'estimoit infiniment, et l'honoroit au-delà de l'imaginable.*

Quoique ce prélat ait défendu, l'an 1688, les livres de madame Guyon, il paroît néanmoins avoir persisté, jusqu'au 8 février de l'an 1695, à estimer la vertu de cette personne. Voici les paroles d'une lettre de lui datée de ce jour-là :

M.....

« Quand j'ai reçu votre lettre du dernier jour de » l'année 1694, j'en avois déjà anticipé la réponse » par une lettre que j'ai confiée à M. B., docteur de » Sorbonne. Je vous avoue que j'ai de la peine de » prendre le sens de la vôtre, parce que vous y parois- » sez préoccupé de certaines idées qui n'ont rien de » commun avec la situation où je me trouve à votre » égard. On vous a fait une injustice si on vous a im- » puté d'être venu dans ce pays pour y prendre des » armes contre la dame que vous me nommez. C'est » à quoi nous n'avons songé ni vous ni moi. Dieu le » sait, et les hommes le connoîtront un jour. Je ne » vous ai jamais ouï parler d'elle *qu'avec beaucoup* » *d'estime et de respect, et ma mémoire ni ma con-* » *science ne me reprochent pas d'en avoir jamais* » *parlé autrement*. Si elle a eu quelques chagrins à » Paris, elle ne les doit imputer qu'aux liaisons » qu'elle a eues au père la Combe, avant même que » j'eusse le bien de la connoître. Et l'on ajoute qu'elle » s'est fait des affaires par des communications et des

» conférences qu'elle a eues dans Paris avec quelques » personnes du parti du quiétisme outré. Quelque » éloignement que je lui aie toujours témoigné d'a- » voir pour cette doctrine et pour les livres du père » Lacombe, *j'ai toujours parlé de la piété et des » mœurs de cette dame avec éloge. Voilà en peu de » mots les véritables sentimens où j'ai toujours été » à son égard,* et qui vous doivent faire connoître » dans quelles dispositions je suis pour tout ce qui » peut vous intéresser, etc. »

On voit que ce prélat, malgré tout ce qu'il blâmoit fortement dans la conduite de cette personne, sur des choses qu'il regardoit sans doute comme des indiscrétions, n'en parloit jusqu'en ce temps-là, qu'avec *estime, respect, éloges* pour *sa piété* et pour *ses mœurs;* que c'étoient ses *véritables sentimens,* et que *sa conscience* lui eût fait des *reproches,* s'il en eût *jamais parlé autrement.*

Je ne rapporte point ces lettres pour justifier madame Guyon. Ce n'est pas elle; c'est moi seul que je veux justifier de l'avoir estimée. J'ai les lettres originales de feu M. l'évêque de Genève, et je ne les ai jamais montrées à personne, tant je suis éloigné de vouloir défendre cette personne. Si ce prélat a pu être trompé innocemment, pourquoi ne puis-je pas l'avoir été après lui et sur son témoignage?

II. M. de Meaux dira peut-être que le témoignage de feu M. de Genève ne doit décider de rien, parce qu'il n'avoit pas vu la *Vie* de madame Guyon et ses autres écrits fanatiques. Et bien, citons à M. de Meaux un témoin qui ait lu et examiné à fond tous les manuscrits de madame Guyon; ce témoin ne doit

pas lui être suspect puisque je n'en veux point d'autre que lui-même. Il l'a gardée six mois dans le monastère de la Visitation de Meaux, supposant, comme on le va voir, qu'elle m'avoit ébloui. Il connoissoit alors non-seulement ses livres imprimés, mais encore tous ses manuscrits, où il assure qu'elle a dévoilé tout son fanatisme. Il devoit donc se défier d'elle plus que tous ceux qui l'avoient vue jusqu'alors. Supposé que j'eusse *été trompé*, il ne lui étoit pas permis de l'être. Ma séduction, dont il *étoit* si étonné, devoit être un grand préservatif pour lui. Voici néanmoins ce qu'il fit, quand elle fut dans son diocèse : il lui continua dès le premier jour l'usage des sacremens, sans lui faire rétracter ni avouer aucune erreur. Dans la suite, après avoir lu tous les manuscrits et examiné soigneusement la personne, il lui dicta un acte de soumission sur les trente-quatre Articles, daté du 15 avril 1695, où, après avoir condamné toutes les erreurs qu'on lui imputoit, il lui fit ajouter ces paroles : « Je déclare néanmoins avec » tout respect, et sans préjudice de la présente sou» mission et déclaration, que je n'ai jamais eu inten» tion de rien avancer qui fût contraire à l'esprit de » l'Eglise catholique, apostolique et romaine, à la» quelle j'ai toujours été et serai toujours soumise, » Dieu aidant, jusqu'au dernier soupir de ma vie : ce » que je ne dis pas, pour me chercher une excuse ; » mais dans l'obligation où je crois être de déclarer » en simplicité mes intentions. » Par cet acte, que M. de Meaux n'a pas jugé à propos de rapporter, il justifie les intentions de la personne, puisqu'il lui dicte des paroles pour les justifier, et que ces paroles

dictées par lui sont le fondement sur lequel il vouloit lui donner une attestation.

M. de Meaux lui dicta encore ces paroles, dans sa souscription à l'*Ordonnance*, où il censuroit les livres de cette personne. « *Je n'ai eu aucune des* » *erreurs expliquées dans ladite lettre pastorale;* » *ayant toujours eu intention d'écrire dans un sens* » *très-catholique, ne comprenant pas alors qu'on en* » *pût donner un autre.* Je suis dans la dernière dou» leur que mon ignorance et le peu de connoissance » des termes m'en ait fait mettre de condamnables. »

Il faut toujours se souvenir que ce n'est pas elle que M. de Meaux laisse parler comme elle veut. C'est lui qui exige d'elle un acte solennel de soumission, qui doit servir de fondement pour assurer l'Eglise de la sincérité de cette personne. C'est lui qui choisit tous les termes; c'est lui qui lui fait dire *qu'elle n'a eu aucune des erreurs* en question, et qu'elle *ne comprenoit pas même* qu'on *pût donner* à ses paroles *d'autre sens* que le sens catholique qui étoit le sien. Enfin il lui fait dire, dans ces actes si sérieux, et qui doivent être si religieusement véritables, qu'elle déclare n'avoir *eu aucune des erreurs, etc.,* non pour *se chercher une vaine excuse, mais dans l'obligation où elle croit être de déclarer en simplicité ses intentions.* Voilà ce que M. de Meaux, après avoir vu tous les manuscrits, tels que la *Vie* de madame Guyon, *les Torrens,* et son *Explication de l'Apocalypse,* dicta à cette personne comme un témoignage qu'elle se devoit en conscience à elle-même pour justifier *ses intentions,* c'est-à-dire le sens dans lequel elle avoit entendu ses ouvrages en les composant.

III. C'est sur ces déclarations de *ses intentions,* faites devant Dieu et dictées par ce prélat, qu'il lui donna l'attestation suivante :

« Nous, évêque de Meaux, certifions à tous qu'il » appartiendra, qu'au moyen des déclarations et sou- » missions de madame Guyon, que nous avons par- » devers nous souscrites de sa main, et des défenses » par elle acceptées avec soumission, d'écrire, en- » seigner, dogmatiser dans l'Eglise, ou de répandre » ses livres imprimés ou manuscrits, ou de conduire » les ames dans les voies de l'oraison ou autrement; » ensemble du bon témoignage qu'on nous en a rendu » depuis six mois qu'elle est dans notre diocèse et » dans le monastère de Sainte-Marie, nous sommes » demeurés satisfaits de sa conduite, et lui avons con- » tinué la participation des saints sacremens dans la- » quelle nous l'avons trouvée; déclarant en outre que » nous ne l'avons trouvée impliquée en aucune sorte » dans les abominations de Molinos, ou autres con- » damnées ailleurs, et n'avons entendu la comprendre » dans la mention qui en a par nous été faite dans » notre ordonnance du 6 avril 1695. Donné à Meaux, » le 1er juillet 1695. » Signé, J. Bénigne, *évêque de Meaux;* et plus bas, *par Monseigneur.* Ledieu.

IV. M. l'archevêque de Paris a suivi la même conduite à l'égard de cette personne. Il lui a continué l'usage des sacremens, sans exiger d'elle l'aveu d'avoir cru aucune des erreurs que M. de Meaux prétend, dans son livre, qu'elle a voulu évidemment enseigner dans les siens par un système toujours clairement soutenu. Bien plus, ce prélat fit faire à cette personne, le 28 août 1696, un acte de soumission

où il la fit parler ainsi : « Au reste, quoique je sois » très-éloignée de vouloir m'excuser, et qu'au con» traire je veuille porter toute la confusion des con» damnations qu'on jugera nécessaires pour assurer » la pureté de la foi, *je dois néanmoins, devant » Dieu et devant les hommes, ce témoignage à la vé» rité, que je n'ai jamais prétendu insinuer par au» cune de ces expressions aucune des erreurs qu'elles » contiennent. Je n'ai jamais compris que personne » se fût mis ces mauvais sens dans l'esprit; et si on » m'en eût avertie, j'aurois mieux aimé mourir » que de m'exposer à donner aucun ombrage là» dessus, etc.* »

V. Voilà le témoignage que M. l'archevêque de Paris lui fait dire qu'elle se doit en conscience à elle-même, sur la pureté de sa foi, et sur le sens catholique qu'elle a toujours voulu donner à ses livres, quoiqu'elle se soit mal expliquée en ignorant la valeur des termes. C'est sur cette soumission qu'il l'a jugée digne des sacremens. Donc il a cru qu'elle pouvoit et qu'elle devoit même déclarer, qu'elle n'avoit *jamais prétendu insinuer par aucune de ces expressions aucune des erreurs que* les expressions *de ses livres contiennent.* Il faut que M. l'archevêque de Paris ait cru qu'elle parloit ainsi avec sincérité, puisqu'il lui a fait dire ces choses *devant Dieu et devant les hommes.* S'il avoit été persuadé alors qu'elle avoit voulu évidemment établir dans tout son livre un systême qui porte pour ainsi dire le blasphême écrit sur le front, auroit-il voulu la faire mentir au Saint-Esprit à la face de toute l'Eglise. Ne puis-je pas avoir estimé la piété et excusé innocemment *les*

intentions de cette personne, sans contredire jamais ceux qui la blâmoient, puisque M. de Meaux les a excusées jusqu'en l'an 1695, et que M. l'archevêque de Paris les a excusées jusqu'en l'an 1696, par des actes solennels, où ils agissoient comme juges. Mon estime pour madame Guyon se trouve donc justifiée par ceux-là mêmes qui me la reprochent. Je vois marcher devant moi les lettres de feu M. de Genève, qui l'avoit connue dans son diocèse. Je vois marcher après moi l'attestation de M. de Meaux, avec les soumissions que M. l'archevêque de Paris et lui ont dictées à cette personne. Cette date est décisive pour prouver que j'ai pu être trompé innocemment après le premier prélat, et avant les deux derniers, qui, venant après moi dans l'intention de me redresser et dans des circonstances si délicates, ont dû être infiniment plus précautionnés. Cette personne, il est vrai, me parut fort pieuse. Je l'estimai beaucoup; je la crus fort expérimentée et éclairée sur les voies intérieures, quoiqu'elle fût très-ignorante. Je crus apprendre plus sur la pratique de ces voies en examinant avec elle ses expériences, que je n'eusse pu faire en consultant des personnes fort savantes, mais sans expérience pour la pratique.

On peut apprendre tous les jours en étudiant les voies de Dieu sur les ignorans expérimentés. N'auroit-on pas pu apprendre pour la pratique en conversant par exemple avec le bon frère Laurent? Voilà ce que je puis avoir dit à M. l'archevêque de Paris et à M. de Meaux en présence de M. Tronson. Je ne désavouerai jamais ce que j'ai dit, et j'aimerois mieux ne me justifier jamais, que de recourir au moindre

moindre déguisement. On verra dans le mémoire produit par M. de Meaux, que j'ai seulement *laissé estimer* madame Guyon *par des personnes qui avoient confiance en moi;* mais je ne l'ai fait connoître à personne.

VI. Pour ses livres, je n'en connois que deux qui sont imprimés. Ce sont les deux seuls que M. de Meaux, conduisant sa plume, lui a fait reconnoître comme siens dans son acte de soumission. Encore même n'avois-je jamais examiné ces livres dans une certaine rigueur théologique, et je ne croyois pas en avoir besoin. Si c'est une faute que d'avoir négligé cet examen rigoureux du texte, je la confesse sans peine. J'avoue que je ne songeois qu'à bien connoître les sentimens de la personne, sans m'appliquer aux livres. Je supposois, comme il faut nécessairement que MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Meaux l'aient supposé, en dressant les actes de soumission ci-dessus rapportés, qu'on pouvoit excuser une femme ignorante sur des expressions irrégulières et contraires à sa pensée, pourvu qu'on fût bien assuré de sa sincérité. De là vient que j'ai parlé ainsi dans le mémoire que l'on a produit contre moi (1) : « Je n'ai pu ni dû ignorer ses écrits. Quoi- » que je ne les aie pas examinés tous à fond dans le » temps, du moins j'en ai su assez pour devoir me » défier d'elle, et pour l'examiner en toute rigueur... » Je l'ai obligée à m'expliquer la valeur de chacun » des termes de ce langage mystique dont elle se » servoit dans ses écrits. » Ainsi je l'excusois sur ses livres par ses intentions, sans vouloir néanmoins ap-

(1) *Relat.* IVe sect. n. 9 : p. 575.

jamais lu ces manuscrits. S'il étoit vrai que je les eusse lus, et si j'étois capable d'artifice, je n'aurois eu garde de faire donner à M. de Meaux par madame Guyon tous ces manuscrits que j'aurois connus si remplis de choses capables de le scandaliser, et d'augmenter l'orage déjà élevé contre cette personne. Ce prélat étoit choisi pour être l'examinateur rigoureux de madame Guyon. Il faisoit assez entendre combien il étoit zélé contre l'illusion, et prévenu contre les mystiques. Je n'ignorois pas son opinion sur la charité, qu'il avoit souvent publiée avec beaucoup de vivacité dans les thèses où il présidoit. Je devois donc m'attendre qu'il ne seroit ni crédule ni indulgent. Si j'avois connu ces manuscrits comme pleins de visions folles et impies, et si j'avois voulu couvrir le fanatisme de madame Guyon, lui aurois-je fait donner tous ces manuscrits? N'en aurois-je pas vu toutes les suites inévitables contre la personne qu'on dit que je voulois sauver? Etoit-ce la sauver que de la livrer ainsi sans ressource, en lui faisant donner ses écrits fanatiques? Voilà pourtant ce que j'ai fait faire à madame Guyon. Si on en doute, j'en ai un témoin qui n'est pas suspect. C'est M. de Meaux qui le dit lui-même. On lui proposa d'examiner madame Guyon et ses écrits. « Je connus » bientôt, dit-il (1), que c'étoit M. l'abbé de Fénélon qui avoit donné le conseil; et je regardai » comme un bonheur de voir naître une occasion si » naturelle de m'expliquer avec lui. Dieu le vouloit : » je vis madame Guyon : on me donna tous ses livres, et non-seulement les imprimés, mais encore

(1) *Relat.* II[e] sect. n. 1 : p. 530.

» les manuscrits, comme sa *Vie*, etc.» On peut juger par là avec quelle simplicité et quelle confiance ingénue je fis donner à M. de Meaux ces manuscrits que je n'avois jamais lus.

IX. On ne manquera pas de me dire qu'il n'est pas croyable que je n'aie jamais lu ces manuscrits, moi qui dis : *Je n'ai pu ni dû ignorer ces écrits;* moi qui me vante d'avoir examiné la personne *avec plus d'exactitude que ses examinateurs ne le pouvoient faire* (1); moi qui me vante *de savoir à fond* ses sentimens, *et l'innocence de ses exagérations* (2). Voilà sans doute l'objection dans toute sa force. Je supplie le lecteur d'observer les choses suivantes.

J'ai dit dans le Mémoire qu'on produit contre moi que *je n'ai pas examiné à fond tous ses écrits dans le temps* (3). Ces écrits dont je parle ne sont point les manuscrits, qui me sont encore actuellement inconnus. Il ne s'agissoit que des livres imprimés. En effet, jusqu'alors je ne les avois jamais lus dans une rigueur théologique. Une simple lecture m'avoit déjà fait penser qu'ils étoient censurables : je *ne les défendois* ni *ne les excusois*, comme mon Mémoire le dit expressément. Mais la bonne opinion que j'avois de cette personne ignorante me faisoit excuser *ses intentions* dans les expressions les plus défectueuses. De là vient que je disois, que connoissant par elle-même ce qu'elle pensoit, je jugeois *du sens de ses écrits par ses intentions*, et non de ses intentions par ses écrits. Je ne parlois point ainsi pour défendre les écrits, dont le sens dépend du texte seul,

(1) *Relat.* IVe sect. n. 9 : p. 575. — (2) Ibid. n. 22 : p. 586. — (3) Ibid. n. 9 : p. 575.

et qui devoient être jugés sur ce texte, indépendamment des sentimens de la personne. Mais c'étoit pour excuser la seule intention de l'auteur dans la composition de ses écrits, malgré les défauts des écrits mêmes.

X. On me demandera peut-être encore comment je croyois être assuré de l'intention de la personne indépendamment de ses livres. Le voici expliqué fort naturellement dans le Mémoire même que l'on m'objecte (1) : « Je lui ai fait expliquer souvent ce qu'elle » pensoit sur les matières qu'on agite. Je l'ai obligée » à m'expliquer la valeur de chacun des termes de » ce langage mystique, dont elle se servoit dans ses » écrits. J'ai vu clairement en toute occasion qu'elle » les entendoit dans un sens très-innocent et très-» catholique. J'ai même voulu suivre en détail et sa » pratique, et les conseils qu'elle donnoit aux gens » les plus ignorans et les moins précautionnés. Ja-» mais je n'ai trouvé aucune trace de ces maximes » infernales qu'on lui impute. » Sa propre *pratique* et ses *conseils* pour autrui examinés de près en détail, et ses explications de vive voix *sur la valeur de chaque terme*, me paroissoient des précautions plus propres à m'assurer de ses vrais sentimens, que le texte de ses livres. C'est dans ce texte que les intentions de l'auteur sont facilement équivoques, quand l'auteur est ignorant. Voilà ce qui faisoit que *je m'étois fort peu mis en peine d'approfondir les livres*, dont je laissois l'examen aux supérieurs ecclésiastiques.

XI. Venons maintenant au fait que M. de Meaux

(1) *Relat.* IVe sect. n. 9 : p. 575.

raconte. Il assure qu'il « me montra sur les livres » de madame Guyon toutes les erreurs et tous les » excès qu'on vient d'entendre (1). » Veut-il dire par là qu'il m'apporta les livres, et qu'il m'y fit voir *ces erreurs et ces excès*. On pourroit croire qu'il veut le faire entendre; mais il ne le dit pourtant pas positivement. Sa mémoire, qu'il dépeint *fraîche et sûre comme au premier jour* (2), ne lui permet pas d'avancer ce fait. Il est vrai seulement que dans une assez courte conversation, qu'il nomme une conférence, il me raconta ces visions.

XII. Mais qu'est-ce que je lui répondis? Le voici précisément. 1° Je déclarai qu'elle étoit folle et impie, si elle avoit parlé ainsi d'elle-même sérieusement. 2° Je remarquai que beaucoup de saintes ames avoient raconté par simplicité certaines grâces particulières qu'elles avoient reçues de Dieu, mais dans un genre très-inférieur aux prodiges insensés dont il s'agissoit. 3° Je dis que cette personne m'avoit paru d'un esprit tourné à l'exagération sur ses expériences. 4° J'ajoutai les paroles de saint Paul, que M. de Meaux avoit prises lui-même d'abord pour sa règle: *Eprouvez les esprits, s'ils sont de Dieu.*

XIII. Ces choses, que M. de Meaux me racontoit, m'étoient nouvelles et presque incroyables. J'avoue que je commençois à me défier un peu de la prévention de ce prélat contre cette personne. Je ne reconnoissois en toutes ces choses aucune trace des sentimens que j'avois toujours cru voir en madame Guyon. Je voyois qu'elle étoit ou folle ou trompeuse, si elle avoit pensé sérieusement et à la lettre tout ce

(1) *Relat.* IIe sect. n. 20 : p. 544. — (2) Ibid. n. 1 : p. 529.

qu'on m'en disoit. Il est naturel d'avoir de la répugnance à croire d'une personne qu'on a estimée solide et sincère, des faits si monstrueux. Voici précisément (je parle devant Dieu) tout ce que je pensai dans cette surprise.

Madame Guyon m'avoit dit plusieurs fois qu'elle avoit de temps en temps certaines impressions momentanées, qui lui paroissoient dans le moment même des communications extraordinaires de Dieu, et dont il ne lui restoit aucune trace le moment d'après, mais qui lui paroissoient alors au contraire comme des songes. Elle ajoutoit qu'elle ne savoit si c'étoit ou imagination, ou illusion, ou vérité; qu'elle n'en faisoit aucun cas ; que suivant la règle du bienheureux Jean de la Croix, elle demeuroit dans la voie obscure de la pure foi, ne s'arrêtant jamais volontairement à aucune de ces choses; qu'elle croyoit que Dieu permettoit qu'on y fût trompé, dès qu'on s'y arrêtoit, et qu'elle n'en avoit jamais parlé ni écrit que pour obéir à son directeur. La bonne opinion que j'avois de sa sincérité me fit croire qu'elle me parloit sincèrement, et je crus qu'elle pouvoit être très-fidèle à la grâce au milieu même d'une illusion involontaire, à laquelle elle m'assuroit qu'elle n'adhéroit point. Loin d'être curieux sur le détail de ces choses, je crus que le meilleur pour elle étoit de les laisser tomber, sans y faire aucune attention.

XIV. En raisonnant ainsi, je ne suivois pas témérairement mes propres pensées. Cette règle est celle du bienheureux Jean de la Croix, d'Avila, des autres spirituels les plus estimés dans l'Eglise, et entr'autres

du père Surin, approuvé par M. de Meaux. Cet auteur remarque (1) que de très-saintes ames peuvent être trompées par *l'artifice de Satan,* comme sainte Catherine de Bologne le fut *durant trois ans par le diable sous la figure de Jésus-Christ et de la sainte Vierge.* Le moyen, selon lui, que les ames ne s'égarent point en souffrant ces illusions, c'est qu'elles *se tiennent fortement à la foi et à l'obéissance.* Voilà sur quoi je souhaitois que M. de Meaux *éprouvât,* selon la règle de saint Paul, madame Guyon, pour savoir *si elle étoit de Dieu.* J'ajoutai qu'elle pouvoit être trompée, mais que je ne la croyois pas trompeuse. En disant à ce prélat : *Eprouvez les esprits, etc.* je remettois tout à sa décision. J'étois bien éloigné de défendre ces visions. Je voulois seulement qu'en les comptant pour rien, comme je supposois que la personne les comptoit elle-même, il allât droit au fond pour examiner sa sincérité, et tout ce qui fait l'essentiel de la vie intérieure. En pensant ainsi, je pensois précisément comme le père Surin approuvé par ce prélat. Voilà l'occasion où M. de Meaux assure (2) qu'il versa pour moi tant *de pleurs sous les yeux de Dieu,* et où il *se tâtoit lui-même en tremblant, craignant à chaque pas* pour lui des *chutes* semblables à la mienne.

XV. Dans la suite des temps (3), une personne me représenta qu'on étoit surpris de ce que je ne voulois pas déclarer que madame Guyon étoit ou folle ou méchante, puisqu'elle se croyoit la pierre angulaire, la femme de l'Apocalypse, et l'Epouse

(1) *Catéch. spir.* tom. I, IIIe part. ch. IV et V, p. 279 et 300. — (2) *Relat.* IIe sect. n. 20 : p. 545. — (3) 7 Mars 1696.

au-dessus de la mère de Jésus-Christ, et qu'elle croyoit former une petite Eglise. Je répondis ce qu'on peut répondre, quand on a bonne opinion d'une personne, et qu'on est surpris de lui entendre imputer des extravagances si impies et si contraires à tout ce qu'on a cru voir en elle. Je répondis qu'il falloit qu'elle eût entendu ces choses dans un sens infiniment éloigné du sens littéral, et qu'elle n'auroit pu prendre ces expressions sérieusement à la lettre, sans être *folle* et *impie*. J'ajoutois que de très-saintes ames avoient souvent dit des choses très-avantageuses d'elles-mêmes. Mais en même temps je condamnois les excès insensés dont on me parloit, et que je ne pouvois croire : de plus je supposois que cette personne s'étoit mal expliquée dans ses livres. Enfin je l'excusois sur ce qu'elle pouvoit avoir donné avec bonne intention des avis édifians à son prochain sur ses propres expériences, sans présumer néanmoins d'avoir la grâce de l'apostolat, ni même celle des pasteurs et des autres ministres de l'Eglise pour rien décider dans la conduite. Pour moi, je ne pouvois m'imaginer que cette personne eût enseigné sérieusement toutes ces folles impiétés, puisque M. de Meaux, qui connoissoit à fond ses manuscrits, lui avoit donné les sacremens, et lui avoit fait dire qu'elle *n'avoit aucune des erreurs, etc.* On voit donc ici combien deux choses que j'ai dites sont constantes.

XVI. La première, que je ne hésitois pas à croire, et à déclarer ces visions folles et impies, supposé qu'elles fussent précisément comme on les rapportoit. La seconde est qu'il y a toute la vraisemblance imaginable que je n'ai jamais lu ces visions, puisque c'est

moi qui les ai fait donner à M. de Meaux, et qu'enfin si je les avois lues, je n'aurois qu'à le dire franchement et qu'à répondre là-dessus tout ce que ce prélat répondra. Je suis même dans un cas très-différent du sien. J'ai estimé la personne, ignorant les visions qu'on lui attribue; au lieu que M. de Meaux les avoit lues de son propre aveu. S'il savoit que madame Guyon se croyoit prophétesse, apôtre d'un nouvel Evangile, la pierre angulaire, la fondatrice d'une nouvelle Eglise, la femme de l'Apocalypse, l'Epouse préférée à la Mère, pourquoi lui a-t-il donné les sacremens, sans lui faire avouer et détester ces égaremens si affreux? Pourquoi a-t-il autorisé tant de sacriléges manifestes? Pourquoi l'a-t-il fait mentir au Saint-Esprit à la face de toute l'Eglise dans l'acte solennel et réitéré de sa prétendue conversion? Pourquoi lui a-t-il fait dire qu'elle *n'avoit eu aucune des erreurs, etc.?* Pourquoi lui a-t-il fait assurer que ce n'est point pour *se chercher une vaine excuse,* mais pour se rendre avec *simplicité* un témoignage qu'elle se devoit en conscience à elle-même? S'il avoit déjà vu clairement, dans ses manuscrits, son fanatisme monstrueux, pourquoi a-t-il flatté son orgueil hypocrite? Pourquoi lui a-t-il dicté, au lieu d'une humble et sincère confession de tant d'impiétés, un témoignage de son innocence et de la pureté de sa foi? Pourquoi a-t-il voulu donner si long-temps le saint aux chiens?

Ici M. de Meaux se récrie, et veut *me convaincre de faux,* afin qu'on ne donne aucune croyance aux *faits* que je rapporte (1). Voyons donc mon men-

(1) *Relat.* 1re sect. n. 4 : p. 525.

songe. J'ai dit dans le Mémoire que ce prélat produit : « Il la communie de sa main..» Ce prélat répond que c'est à Paris qu'il l'a communiée. Ai-je dit que ce n'est pas à Paris? Pourquoi se vante-t-il de me *convainere de faux* en avouant le fait que j'avance, et en y ajoutant une circonstance qui n'est point contraire à ce que j'ai dit? En avouant la communion de Paris qu'il lui donna de sa propre main, il ne répond rien aux fréquentes communions qu'il lui a permises à Meaux pendant six mois, sans lui avoir jamais fait avouer ni rétracter ce fanatisme où elle se croyoit la femme de l'Apocalypse, et l'Epouse au-dessus de la mère. Que peut dire à cela M. de Meaux, si ce n'est qu'il a supposé que madame Guyon avoit rapporté un songe sans le prendre sérieusement à la lettre; qu'elle ne s'est arrêtée volontairement à aucune des autres visions; qu'elle ne les a racontées que pour obéir à un directeur visionnaire; et qu'elle est demeurée dans la voie obscure de pure foi, se *tenant fortement à la foi et à l'obéissance*, selon la règle que le père Surin donne en racontant les illusions involontaires de sainte Catherine de Bologne? Voilà l'unique réponse que M. de Meaux peut faire après avoir lu ces manuscrits, et après avoir fait dire à madame Guyon qu'elle *n'a eu aucune des erreurs, etc.* Mais n'est-ce pas ce que je suis en droit de dire encore plus que lui? N'est-ce pas sur ces principes que je lui dis dans notre conversation, qu'elle pouvoit être trompée, mais que je ne la croyois pas trompeuse? Toute la différence qui est entre lui et moi, c'est que je n'ai pas lu ces manuscrits, qu'il les a lus il y a déjà cinq ans, parce que

je les lui fis donner, et que je ne sais que confusément, sur son témoignage, ce qu'il a examiné à fond par ses propres yeux. Pour les bruits qui courent contre les mœurs de madame Guyon depuis sa prison, j'en laisse l'examen à ses supérieurs. S'ils se trouvoient véritables, plus je l'ai estimée, plus j'aurois horreur d'elle : plus j'en ai été édifié, plus je serois scandalisé de l'excès de son hypocrisie. L'Eglise demanderoit un exemple sur cette personne, qui auroit caché une si horrible dépravation sous tant de démonstrations de piété.

CHAPITRE II.

De la défense que M. de Meaux m'accuse d'avoir fait des livres de madame Guyon dans mes manuscrits.

XVII. On peut réduire toutes les preuves de ce prélat contre moi à quatre argumens. 1° J'ai écrit. Pourquoi écrivois-je? Pourquoi me mêlois-je dans la cause de cette personne? 2° Je me suis soumis, comme il le paroît par mes lettres. Si je n'eusse jamais défendu les erreurs de cette personne, aurois-je offert de me soumettre, de me rétracter, et de quitter ma place? 3° J'ai défendu les livres de madame Guyon avec sa personne dans le Mémoire qu'on produit. 4° Mon livre n'est qu'un portrait de son intérieur. Examinons ces quatre objections.

Ire OBJECTION.

XVIII. Le lecteur ne doit pas être surpris que j'aie donné des mémoires à M. de Meaux sur les voies intérieures, puisque ce prélat me les demanda. Il

doit se souvenir que quand on le fit entrer dans cet examen, il n'avoit jamais lu ni saint François de Sales, ni le bienheureux Jean de la Croix, ni ces autres livres mystiques, tels que Rusbrok, Harphius, Taulère, etc. dont il dit (1), que « ne pouvant rien » conclure de précis de leurs exagérations,.... on a » mieux aimé les abandonner, et qu'ils demeurent » inconnus dans des coins de bibliothèques. » C'étoient ces auteurs si méprisés, mais qui, selon lui-même (2), ne sont point « méprisables, et dont la » doctrine, comme l'a sagement remarqué le car- » dinal Bellarmin, est demeurée sans atteinte, » que je crus qu'il devoit connoître, avant que de juger des mystiques. M. de Meaux voulut que je lui en donnasse des recueils. S'il l'a oublié, il n'a qu'à relire une de mes lettres qu'il cite contre moi, où je lui disois, en parlant de la doctrine de mes manuscrits, que je ne *l'avois exposée* que *par obéissance* (3). Il le faisoit, comme nous l'allons voir, moins pour être aidé dans ce travail, que pour me sonder et pour découvrir mes sentimens. Madame Guyon n'étoit pas son principal objet dans cette affaire. Une femme ignorante et sans crédit par elle-même ne pouvoit faire sérieusement peur à personne. Il n'y avoit qu'à la faire taire, et qu'à l'obliger de se retirer dans quelque solitude éloignée où elle ne se mêlât point de diriger. Il n'y avoit qu'à supprimer ses livres, et tout étoit fini. C'étoit l'expédient que j'avois d'abord proposé; mais on le regarda comme un tour artificieux pour sauver cette femme, et pour

(1) *Inst. sur les Et. d'orais.* liv. I, n. 2 : tom. XXVII, p. 53. — (2) Ibid. — (3) *Relat.* IIIe sect. n. 7 : p. 553.

éviter qu'on ne découvrît le fond de sa prétendue secte. J'étois déjà suspect, et je le fus encore davantage après avoir proposé cet avis. Madame Guyon n'étoit rien toute seule : mais c'étoit moi que M. de Meaux craignoit.

XIX. Voici quelle étoit la situation de ce prélat avant que j'eusse ni parlé ni écrit. « J'entendois dire » (c'est lui qui parle ainsi (1)) à des personnes dis- » tinguées par leur piété et par leur prudence, que » M. l'abbé de Fénélon étoit favorable à la nouvelle » oraison; et on m'en donnoit des indices qui n'é- » toient pas méprisables. Inquiet pour lui, pour » l'Eglise, et pour les princes de France dont il » étoit déjà précepteur, je le mettois souvent sur » cette matière, et je tâchois de découvrir ses sen- » timens, dans l'espérance de le ramener à la vérité, » pour peu qu'il s'en écartât. » D'où vient donc que ce prélat parle ailleurs en ces termes (2)? « Ce n'est » pas lui qu'on accusoit; c'est madame Guyon et » ses livres. Pourquoi se mêloit-il si avant dans cette » affaire? Qui l'y avoit appelé? » C'est lui-même qui m'y *avoit appelé.* Il étoit *inquiet pour* moi, *pour l'Eglise, et pour les princes.* Il croyoit dès-lors avoir *des indices* contre moi *qui n'étoient pas méprisables.* Il me *mettoit souvent,* dit-il, *sur cette matière* pour *tâcher de découvrir* mes *sentimens,* et pour me *ramener à la vérité* si je m'en *écartois.* Il dit encore : « J'avois pourtant quelque peine de voir » qu'il n'entroit pas avec moi dans cette matière » avec autant d'ouverture que dans les autres que

(1) *Relat.* IIe sect. n. 1 : p. 528. — (2) Ibid. ve sect. n. 20 : p. 605.

» nous traitions tous les jours. » D'un côté il *avoit,* dit-il, d'abord *de la peine* de ce que je n'avois pas assez *d'ouverture* sur cette affaire. De l'autre, il *se* récrie : *Pourquoi s'y mêloit-il si avant? Qui l'y avoit appelé?* Ne fait-il pas assez entendre que j'étois le principal objet de sa crainte et de son examen. On peut voir par là sur quel fondement il a pu dire au commencement de la *Déclaration* (1) que j'avois été *le quatrième juge de madame Guyon ajouté aux trois autres. Ea consultores tres dari sibi postulavit, quorum judicio staret. His illustrissimus auctor quartus accessit.* M. de Meaux a bien senti dans la suite que ce fait ne pouvoit convenir aux accusations qu'il préparoit contre moi, et dans sa traduction il a changé son texte, en disant seulement (2) : *Notre auteur s'est depuis uni à eux.* Mais enfin il est clair comme le jour que j'étois le principal accusé. Il est donc inutile de dire : « Ce n'étoit pas lui qu'on » accusoit; c'étoit madame Guyon et ses livres. Pour- » quoi se mêloit-il si avant dans cette affaire? Qui » l'y avoit appelé? » Qu'il se souvienne, s'il lui plaît, que c'est lui-même qui m'y a appelé, et que je n'ai *exposé la doctrine* de mes manuscrits que *par obéissance;* qu'il *me mettoit souvent sur cette matière pour tâcher de découvrir mes sentimens, et pour me ramener à la vérité pour peu que je m'en écartasse;* qu'enfin il avoit *quelque peine* de ce que je n'avois pas assez *d'ouverture* pour lui là-dessus. Mais je voyois de plus qu'en cette affaire la doctrine des saints mystiques n'étoit pas moins en péril que moi. M. de Meaux ne les connoissoit point, et vouloit

(1) *Déclar.* tom. XXVIII, p. 249. — (2) Ibid.

condamner

condamner l'amour désintéressé; ce qui étoit renverser les maximes de perfection des Pères et des autres saints.

XX. Je fis des recueils de saint Clément d'Alexandrie, de saint Grégoire de Nazianze, de Cassien, et du *Trésor Ascétique*, pour montrer que les anciens n'avoient pas moins exagéré que les mystiques des derniers siècles; qu'il ne falloit prendre en rigueur ni les uns ni les autres; *qu'on en rabattît tout ce qu'on voudroit* (c'étoient mes propres termes), et qu'il en resteroit encore plus qu'il n'en falloit pour contenter les vrais mystiques ennemis de l'illusion. C'étoit sur un passage de saint Clément, où M. de Meaux me contestoit la valeur d'un mot grec, que je répondis que je lui cédois volontiers sur l'intelligence de cette langue, et sur la critique des passages, qu'enfin en retranchant tous les mots contestés, il en resteroit encore beaucoup plus qu'il n'en falloit pour autoriser le pur amour.

Je donnai aussi des recueils des passages de Suso, de Harphius, de Rusbrock, de Taulère, de sainte Catherine de Gênes, de sainte Thérèse, du bienheureux Jean de la Croix, de Balthazar Alvarez, de saint François de Sales et de madame de Chantal. Ces recueils informes, écrits à la hâte et sans précaution, dictés sans ordre à un domestique qui écrivoit sous moi, passoient aussitôt, sans avoir été relus, dans les mains de M. de Meaux. Telle étoit ma simplicité et ma confiance. Est-ce ainsi qu'un homme qui a des erreurs monstrueuses, contre les vérités les plus vulgaires et les plus fondamentales que l'Eglise enseigne dans ses catéchismes, et qui veut autoriser le déses-

poir, l'oubli de Jésus-Christ, la cessation de tout acte intérieur, le fanatisme au-dessus de toute loi divine et humaine, se livre sans réserve et sans réflexion! M. de Meaux avoue que dans ces recueils je ne faisois aucune mention ni de madame Guyon, ni de ses livres. « Sans y nommer, dit-il, madame Guyon » ni ses livres, tout tendoit à les soutenir, ou bien à » les excuser. »

XXI. Je reçois cet aveu, sans recevoir ce qu'il y ajoute. Il avoue donc que je ne la défendois pas ouvertement; il n'allègue que *les voies indirectes* (1), et en les alléguant il faudroit les prouver. Qu'y a-t-il de plus facile que d'alléguer en termes vagues des *voies indirectes* pour défendre quelqu'un? Il se retranche donc à m'accuser d'une défense *indirecte*, et sans ombre de preuve, dont il se rend le témoin et le juge. Mais encore est-il juge croyable et non prévenu sur cette matière? On n'a qu'à le voir par tous ses écrits. Que ne m'a-t-il pas imputé par des conséquences forcées? Quelles altérations n'a-t-il pas faites de mon texte? S'il l'a altéré tant de fois dans des ouvrages imprimés, et aux yeux de toute l'Eglise, sans avoir pu vérifier ses citations, que n'aura-t-il pas fait quand il aura lu avec les mêmes préventions des recueils manuscrits, informes, dictés à la hâte à un domestique, où je déclarois moi-même que tout étoit plein des exagérations des auteurs, et qu'il étoit juste d'en *rabattre* beaucoup pour les rendre corrects.

XXII. Allons plus loin, et jugeons encore un coup des choses secrètes par celles qui sont si publi-

(1) *Relat.* Ve sect. n. 23 : p. 607.

ques. M. de Meaux ne met-il pas encore la source du quiétisme dans la définition de la charité reconnue de toutes les écoles (1)? On n'a qu'à juger avec quels yeux ce prélat a lu mes manuscrits, par ceux avec lesquels il a lu mes réponses imprimées. Ecoutons-le lui-même : « Je m'attache, dit-il (2), à ce » point, parce que c'est le point décisif. » Voyons quel est ce *point décisif* de tout le système. « C'est » l'envie de séparer ces motifs que Dieu a unis » qui vous a fait rechercher tous les prodiges que » vous trouvez seul dans les suppositions impossi- » bles. C'est, dis-je, ce qui vous y fait rechercher » une charité séparée du motif essentiel de la béati- » tude et de celui de posséder Dieu. » Il ne faut plus chercher ailleurs mes égaremens. Voici le *point décisif.* Nier le *motif essentiel* de la béatitude dans l'acte de charité, c'est ce qui a fait tant de *prodiges* d'erreur. Ce prélat ajoute à la marge que *ce seul point renferme la décision de tout*. Ne dit-il pas que *c'est en cela qu'est mon erreur*, et que *je me perds ?* ne soutient-il pas que les souhaits de saint Paul et de Moïse ne sont que de *pieux excès* (3) contre l'essence de l'amour même ? ne fait-il pas nommer par d'autres, dans le reste des saints, une *amoureuse extravagance*, ce qu'il n'ose lui-même nommer dans saint Paul et dans Moïse qu'un *pieux excès ?* Un prélat qui fait extravaguer ainsi *ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise* (4), n'a-t-il pas pu aussi m'imputer des excès dangereux ? Un prélat

(1) *Rép. à mes IV Lettres*, n. 14, etc. tom. XXIX, p. 50 et suiv. — (2) *Rép. aux IV Lettr*. n. 19 : p. 61, 62. — (3) *Instr. sur les Etats d'or.* liv. X, n. 22 : tom. XXVII, p. 437. — (4) Ibid. liv. IX, n. 4 : p. 357.

qui traite de délire ce qui est regardé comme le plus parfait amour par tant de saints, depuis saint Paul jusqu'à saint François de Sales, étoit-il dans une disposition d'esprit bien propre pour juger aussi équitablement et aussi bénignement qu'il le falloit, de ces manuscrits informes et dictés à un domestique avec tant de précipitation? Faut-il s'étonner que ces écrits, comme il le dit, lui fissent *peur* (1), puisque ce que j'ai dit, suivant la doctrine de l'Ecole, dans des écrits imprimés, pour défendre l'amour de pure bienveillance indépendant du motif de la béatitude, ne l'épouvante pas moins, et lui fait dire que *c'est là le point décisif* entre nous, que *c'est le point qui renferme la décision du tout*, que *c'est en cela qu'est mon erreur et que je me perds* (2).

XXIII. Ajoutez à cette prévention que M. de Meaux ne conféroit point avec moi sur la doctrine, et qu'il expliquoit selon ses préventions tous les termes mystiques dont je m'étois servi sans précaution dans ces manuscrits informes. « On se rencontroit tous les » jours, dit ce prélat (3); nous étions si bien au fait » que nous n'avions pas besoin de longs discours. » C'est le moyen de n'être jamais *au fait* que de ne se voir qu'en se rencontrant, et de n'avoir ni conférences ni *longs discours*. Il parle encore ainsi (4) : « Nous avions d'abord pensé à quelques conversa» tions de vive voix après la lecture des écrits; mais » nous craignîmes qu'en mettant la chose en dis» pute, etc. » Ainsi M. de Meaux lisoit selon sa prévention ces manuscrits informes, sans rien éclaircir

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 3 : p. 549. — (2) *Rép. à 1re Lettr.* n. 14 et 19 : p. 50, 61. — (3) *Relat.* IIIe sect. n. 8 : p. 555. — (4) Ibid. p. 554.

avec moi. Est-ce ainsi qu'on traite un homme qu'on aime, et qui s'est livré avec tant de confiance? Cette conduite ne montre-t-elle pas que j'étois le principal accusé? En faut-il davantage pour montrer combien j'avois besoin de me justifier? Un homme devenu si suspect ne peut-il pas se justifier sans se mêler de justifier aussi madame Guyon?

XXIV. De plus, nul homme équitable ne jugera sans doute de ces manuscrits plus rigoureusement que les prélats en jugent eux-mêmes. Ecoutons M. de Meaux : il trouve dans mes derniers écrits le même venin que dans ces premiers recueils. « C'est ainsi, » dit-il (1), qu'il nous paroissoit par tous ses écrits » qu'il avoit secrètement entrepris de la défendre. » C'est ainsi qu'il la défend encore aujourd'hui en » soutenant le livre des *Maximes des Saints*. Il pose » maintenant, comme alors, tous les principes pour » la soutenir. » Vous voyez par là que je fais *maintenant comme alors*, et par conséquent que je ne faisois *alors* que comme je fais *maintenant*. Mes manuscrits étoient, selon M. de Meaux, semblables à mon livre imprimé; mon livre imprimé est conforme aux principes que je soutiens *encore aujourd'hui* en l'expliquant. Quoi donc! mes lettres et mes autres réponses *posent les mêmes principes* que ces manuscrits pernicieux, et ce que je disois *alors* je le dis *encore aujourd'hui?* Soutenir mon livre par mes explications, en niant que le *motif essentiel* de la béatitude entre dans tout acte de charité, *c'est parler maintenant comme alors*, c'est me *perdre*, selon M. de Meaux, c'est *poser tous les principes pour*

(1) *Relat.* v[e] sect. n. 24 : p. 607.

soutenir madame Guyon. Mon livre, selon ce prélat, contient *la substance* de mes manuscrits. . .

Ecoutons encore M. l'archevêque de Paris. Il dira que mon livre n'est autre chose que mes manuscrits *arrangés et adoucis* (1). Si donc mon livre n'est point rempli des erreurs monstrueuses que M. de Meaux veut trouver en altérant sans cesse le texte, que doit-on croire de ces manuscrits, qui de son propre aveu ne faisoient que *poser* avec moins d'ordre et d'exactitude *les mêmes principes* que le livre.

XXV. Mais encore, d'où vient que M. de Meaux n'a gardé aucun de ces manuscrits impies, que je le priois de garder, comme il le reconnoît dans sa *Relation?* Puisqu'il ne m'avoit point encore désabusé de tant d'erreurs capitales, ne devoit-il pas garder mes écrits pour me montrer papier sur table en quoi je m'étois égaré? Ne vouloit-il entrer jamais dans cette discussion avec moi? Vouloit-il me laisser vivre et mourir sans me guérir de cet aveuglement? Qu'y avoit-il de plus propre pour cette discussion, que de garder, selon mon offre, dans l'attente d'un charitable éclaircissement, ces manuscrits où mes illusions étoient si marquées?

XXVI. Si le procédé de M. de Meaux est difficile à comprendre dans cette supposition, le mien est encore bien plus incompréhensible. Puis-je avoir soutenu dans ces manuscrits que la perfection consiste dans la cessation de tout acte intérieur, dans le fanatisme au-dessus de toute loi, sans comprendre clairement que j'étois contraire à toute l'Eglise? Ai-je pu vouloir m'adresser à ce prélat pour lui confier

(1) *Rép. de M. de Paris*, ci-dessus tom. V, p. 390.

ces erreurs monstrueuses, moi qui le connoissois prévenu même contre la doctrine de toutes les écoles sur l'amour de pure bienveillance? Comment est-ce que je lui ai laissé si long-temps ces horribles manuscrits, sans les retirer? Comment est-ce que je lui ai proposé de les garder, lors même qu'il vouloit me les rendre? « Il me pria, dit-il (1), de garder au moins quel- » ques-uns de ses écrits pour être en témoignage contre » lui s'il s'écartoit de nos sentimens. » Ne devois-je pas craindre qu'il les montreroit à un certain nombre de confidens, auxquels je savois qu'il confioit toute notre affaire? Ne devois-je pas craindre que ce prélat vînt à mourir, et que ces écrits impies ne parussent après sa mort au public par son inventaire? Que croira le sage lecteur? Sera-t-on toujours en droit d'avancer des faits incroyables, et qui supposent en moi un délire sans exemple? La confiance avec laquelle je livrois toutes choses sans réserve à M. de Meaux, ne pouvoit venir que d'une tête démontée, ou d'une conscience assurée sur la pureté de mes sentimens.

XXVII. Enfin ces manuscrits n'étoient que des recueils de passages pleins d'exagération, principalement ceux de saint Clément; et j'ajoutois toujours à ces passages, qu'ils alloient beaucoup plus loin que je ne voulois aller. Ce n'étoit donc point précisément par ces recueils qu'il falloit juger de mes vrais sentimens. Pour en juger avec justice, il faut revenir à mon livre, puisque, selon M. de Meaux, le livre *pose tous les mêmes principes* que les manuscrits, et qu'il en contient *la substance* (2). Ainsi,

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 15 : p. 561. — (2) Ibid. Ve sect. n. 24 : XIe sect. n. 3 : p. 607 et 645.

après tant d'accusations, tout se réduit à mon livre, que M. de Meaux veut expliquer en tirant des conséquences forcées contre mes correctifs formels, en supposant des contradictions incroyables, en altérant mes principaux passages, en rejetant mes plus naturelles explications, enfin en prenant l'amour indépendant du motif de la béatitude pour le *point décisif* qui m'a fait rechercher tant de *prodiges* d'erreur.

IIe OBJECTION.

XXVIII. Dès qu'on a posé les faits que nous venons de voir, la difficulté s'évanouit d'elle-même. Je me suis soumis, il est vrai, pour me corriger, pour me *rétracter*, pour *quitter ma place*, pour être *tiré au plus tôt de l'erreur*. Tout cela supposeroit tout au plus que je craignois d'être allé trop loin, et que M. de Meaux paroissoit le croire. Mais la défiance de moi-même est-elle une conviction d'erreur? La docilité d'un prêtre pour deux grands prélats suppose-t-elle un véritable égarement? Ne peut-on pas craindre de s'être trompé, sans s'être trompé en effet? Cette défiance si rigoureuse de moi-même, et cette confiance si ingénue en autrui ne montre-t-elle pas le fond d'un cœur innocent, et qui sent son innocence? De plus ne puis-je pas avoir défendu et soumis ma propre doctrine attaquée, sans me mêler de défendre aussi celle des livres de madame Guyon? Enfin les ombrages de M. de Meaux, qui, prévenu de son opinion sur la charité, jugeoit selon ses préventions de mes manuscrits informes, et qui ne conféroit point avec moi, sont-ils une preuve concluante de mes erreurs? Je comptois que malgré son extrême préven-

tion il ne voudroit pas condamner l'amour de pure bienveillance. Ce que je pensois de l'état passif alloit beaucoup moins loin que les impuissances miraculeuses qu'il admettoit. Quoique j'eusse nommé les actes faits dans l'état passif, des actes *inspirés*, je déclarois que je n'entendois par cette inspiration que celle de la grâce gratifiante, qui est plus forte dans les ames parfaites et passives, que dans les imparfaites et actives. Pour tout le reste, je sentois bien que je ne croyois aucune des erreurs qu'il vouloit combattre. Je ne laissois pas de me soumettre de bonne foi pour les choses où je pouvois me tromper sans m'en apercevoir, et pour les expressions qu'il pourroit croire fausses ou dangereuses. Mais ma soumission, loin d'être louable, comme il la dépeint, auroit été contraire à ma conscience, si elle eût été absolument aveugle, en matière de doctrine, pour deux hommes qui, malgré leurs lumières, n'étoient pas incapables de se tromper. Il ne faut donc pas la prendre dans toute la rigueur des termes. Ma soumission étoit fondée sur ma confiance en leur droiture, et en mon horreur pour la doctrine que je voyois qu'ils vouloient réprimer. Plus je sentois mon innocence et la pureté de ma foi, plus je les pressois de décider, parce que je ne craignois point que leur décision attaquât mes véritables sentimens pour le fond des choses. Aussi voit-on comme je parlois (1) : « Epargnez-vous la peine d'entrer dans cette discus- » sion : prenez la chose par le gros, et commencez » par supposer que je me suis trompé dans mes cita- » tions. Je les abandonne toutes : je ne me pique ni

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 8 : p. 555.

» de savoir le grec, ni de bien raisonner sur les pas-
» sages; je ne m'arrête qu'à ceux qui vous paroîtront
» mériter quelque attention. Jugez-moi sur ceux-là,
» et décidez sur les points essentiels, après lesquels
» tout le reste n'est presque plus rien. » On voit que je veux tout déférer à M. de Meaux, être *traité* par lui *comme un petit écolier*, lui laisser corriger mes expressions, mes citations, mes pensées mêmes, si elles vont trop loin, et me renfermer *dans les points essentiels, après lesquels tout le reste*, quelque correction qu'il fît, *n'étoit presque plus rien*. C'est qu'en effet je regardois alors comme à présent les choses de même que M. de Meaux. L'amour de pure bienveillance, qui dans ses actes propres est indépendant du motif de la béatitude, me paroissoit le *point décisif*, le seul point qui *renferme la décision du tout*, pour parler comme ce prélat. C'étoit le point essentiel, *après lequel tout le reste n'étoit presque plus rien*.

XXIX. Voilà quelle est cette soumission de pure confiance, que M. de Meaux veut tourner en preuve de mes égaremens. Voilà la conviction de mes erreurs, qu'il veut tirer de mes lettres les plus secrètes. Il viole ce qu'il y a de plus inviolable dans la société, dans l'amitié et dans la confiance des hommes. Et pourquoi? Est-ce pour y montrer avec évidence mes égaremens? Non. C'est pour montrer tout au plus que j'ai craint de m'égarer, et que j'ai eu dans cette crainte une confiance sans bornes en un prélat de qui je devois attendre un usage bien différent de ma confiance.

XXX. Il va jusqu'à parler d'une confession générale que je lui confiai, et où j'exposois comme un en-

fant à son père toutes les grâces de Dieu et toutes les infidélités de ma vie. « On a vu, dit-il (1), dans une » de ses lettres qu'il s'étoit offert à me faire une con- » fession générale. Il sait bien que je n'ai jamais » accepté cette offre. » Pour moi, je déclare qu'il l'a acceptée, et qu'il a gardé quelque temps mon écrit. Il en parle même plus qu'il ne faudroit, en ajoutant tout de suite : « Tout ce qui pourroit regarder des se- » crets de cette nature sur ses dispositions intérieures » est oublié, et il n'en sera jamais question. » La voilà cette confession sur laquelle il promet d'oublier tout, et de garder à jamais le secret. Mais est-ce le garder fidèlement que de faire entendre qu'il en pourroit parler, et de se faire un mérite de n'en parler pas, quand il s'agit du quiétisme? Qu'il en parle, j'y consens. Ce silence, dont il se vante, est cent fois pire qu'une révélation de mon secret. Qu'il parle selon Dieu : je suis si assuré qu'il manque de preuves, que je lui permets d'en aller chercher jusque dans le secret inviolable de ma confession.

XXXI. Enfin on peut juger de ce que M. de Meaux pensoit alors de mes égaremens par les choses qu'il en dit encore aujourd'hui. « Je crus, dit-il (2), l'in- » struction des princes de France en trop bonne » main, pour ne pas faire en cette occasion tout ce » qui servoit à y conserver un dépôt si important. » Quelque soumission et quelque sincérité que j'eusse, pouvoit-il croire ce *dépôt important* en si *bonne main*, supposé que je crusse que la perfection consiste dans le désespoir, dans l'oubli de Jésus-Christ, dans l'extinction de tout culte intérieur, dans un fa-

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 13 : p. 560. — (2) Ibid. n. 9 : p. 557.

natisme au-dessus de toute loi? Ces erreurs monstrueuses sont-elles de telle nature, qu'un homme tant soit peu éclairé ait dû de bonne foi ignorer qu'elles renversent le Christianisme et les bonnes mœurs? Est-ce un fanatique admirateur d'une femme qui se dit plus parfaite que la sainte Vierge, et destinée à enfanter une nouvelle Eglise? Est-ce le *Montan* de la nouvelle *Priscille*, dont la main est si bonne pour *le dépôt important* de *l'instruction des princes?* Devoit-il me croire propre à une instruction si importante, avec des erreurs si palpables et si monstrueuses, avec un cerveau si affoibli, avec un cœur si égaré? Ne devoit-il pas au moins s'assurer de m'avoir pleinement guéri de mes folles impiétés, avant que de *faire tout ce qui servoit à conserver* dans ma main *un dépôt si important?* Le silence que M. de Meaux gardoit alors, et son soin pour conserver en si *bonne main le dépôt important, etc.* prouvent la pureté de mes sentimens. Ma soumission seule, si j'eusse eu tant d'erreurs impies, ne pourroit justifier ce prélat. Ou il a fait trop peu en ce temps-là, ou il fait beaucoup trop maintenant.

Ce prélat ne se contente pas de faire imprimer les lettres secrètes qu'il a de moi, il fait entendre qu'il en avoit d'autres qu'il n'a pas gardées. « Pour les » lettres, dit-il (1), qui étoient à moi, j'en ai, comme » on a vu, gardé quelques-unes, plus pour ma con» solation que dans la croyance que je pusse jamais » en avoir besoin, si ce n'est peut-être pour rappeler » à M. l'archevêque de Cambrai ses saintes soumis» sions, en cas qu'il fût tenté de les oublier. » Il

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 15 : p. 561.

croyoit donc que je pourrois être *tenté d'oublier mes soumissions*. Pour s'assurer contre ce cas, n'étoit-il pas encore plus important de garder les preuves de mes erreurs que celles de mes soumissions ? Mes soumissions ne prouvent que ma docilité, peut-être excessive. Pourquoi étoit-il si précautionné et si défiant sur les soumissions, qui ne prouvent rien contre moi, pendant qu'il l'étoit si peu sur la preuve des erreurs, qui étoit le point capital ? *Sa consolation* ne demandoit-elle pas qu'il gardât aussi les preuves sur lesquelles il m'avoit condamné, si j'étois *tenté* de retomber dans mes erreurs ?

Mais laissons les raisonnemens les plus décisifs, pour venir aux faits. Ecoutons M. de Meaux même, pour savoir de sa propre bouche ce qu'il pensoit de moi en ces temps-là. Voici les paroles d'une de ses lettres : « Je vous suis uni, me disoit-il, dans le fond » avec le respect et l'inclination que Dieu sait. Je » crois pourtant ressentir encore je ne sais quoi, qui » nous sépare encore un peu, et cela m'est insup- » portable. » *Croira-t-on que ce* je ne sais quoi qui nous séparoit encore un peu, *ce* je ne sais quoi *qu'il ne peut expliquer, et qu'il* croit *seulement* ressentir encore, est le désespoir, l'oubli de Jésus-Christ, l'extinction de tout culte intérieur, le fanatisme d'un *Montan* aveuglé par une *Priscille?*

XXXII. La vérité est que M. de Meaux n'avoit point en ce temps-là tout le tort qu'il se donne maintenant. S'il m'eût cru alors un nouveau Montan, il eût été encore plus coupable que moi de faire tout ce qu'il faisoit; car il eût autorisé contre sa conscience un fanatique qu'il eût connu pour tel, au

lieu que je pouvois ne connoître pas mon illusion. Je ne suis devenu le nouveau Montan que par l'impression de mon livre. Avant mon livre, il croyoit seulement qu'*un je ne sais quoi nous séparoit encore un peu*. Ce *je ne sais quoi* étoit l'amour indépendant du motif de la béatitude, qui lui étoit alors comme aujourd'hui *insupportable*. Il croyoit que cette doctrine étoit la source du quiétisme, et qu'elle étoit cause que j'avois été trop indulgent pour une femme visionnaire. Mais, malgré ce *je ne sais quoi*, il croyoit ma *main bonne pour le dépôt important de l'instruction des princes*. Nous verrons de plus qu'il *applaudit* à ma nomination pour l'archevêché de Cambrai. Je n'étois donc pas alors le nouveau Montan. Par où le suis-je devenu ? Le *je ne sais quoi* devoit être bien mince, puisqu'il ne m'empêchoit pas d'être digne de deux places si importantes, si on en croit ce prélat.

IIIe OBJECTION.

XXXIII. M. de Meaux produit un Mémoire par lequel il veut prouver que je défendois les livres de madame Guyon. Mais je ne veux point d'autre preuve que ce Mémoire même pour me justifier. Commençons par l'établissement d'une vérité que personne ne peut mettre en doute.

XXXIV. Le sens d'un livre n'est pas toujours le sens ou intention de l'auteur. Le sens du livre est celui qui se présente naturellement, en examinant tout le texte. Quelle que puisse avoir été l'intention ou sens de l'auteur, un livre demeure en rigueur censurable par lui-même sans sortir de son texte, si

son vrai et propre sens, qui est celui du texte, est mauvais. Alors le sens ou intention de la personne ne fait excuser que la personne même. Elle est excusable surtout quand elle est ignorante, et qu'elle n'a pas su la valeur des termes. Mais le livre peut être jugé par son sens propre indépendamment de celui de l'auteur. En posant cette règle, reçue de toute l'Eglise, je ne fais que dire ce que M. de Meaux ne peut éviter de dire autant que moi. D'un côté, il a condamné les livres de madame Guyon : de l'autre, il lui a fait dire qu'elle n'avoit *eu aucune des erreurs expliquées* dans sa condamnation. Il a donc distingué le sens ou intention de l'auteur, d'avec le sens véritable et propre des livres dans toute la suite du texte.

XXXV. Cette distinction est très-différente de celle du fait et du droit, qui a fait tant de bruit en ce siècle. Le sens qui se présente naturellement, et que j'ai nommé *sensus obvius* en y ajoutant *naturalis* (1), est, selon moi, le sens véritable, propre, naturel et unique des livres pris dans toute la suite du texte, et dans la juste valeur des termes. Ce sens étant mauvais, les livres sont censurables en eux-mêmes, et dans leur propre sens. Il ne s'agit donc d'aucune question de fait sur les livres. Le fait unique sur les livres est qu'ils sont censurables, et par conséquent le fait et le droit sont réunis. Il ne s'agit plus que du sens ou intention de la personne, que j'ai pu excuser après les prélats. Le fait du livre et le fait de la personne sont très-différens. Soutenir la question de fait pour un livre, c'est soutenir le texte du livre même. Mais soutenir la question de fait sur

(1) *Rép. à la Déclar.* n. 3 : tom. IV, p. 313.

la seule personne, ce n'est point défendre le livre. Le fait du livre est qu'il contient des erreurs, supposé même que la personne n'en ait jamais *eu aucune*. M. de Meaux, qui m'impute (1) de vouloir juger des livres *par la connoissance particulière que j'ai des sentimens de l'auteur*, dit que *cette méthode* est *inouie*. Je la suppose *inouie* autant qu'il le voudra; mais cette *méthode* n'est pas la mienne. La mienne même est précisément contraire à celle-là. Je n'ai point voulu justifier les livres par *les sentimens de l'auteur*, mais seulement ne les condamner pas jusqu'au point où M. de Meaux les condamnoit, parce que cette condamnation terrible retomboit sur les intentions de la personne même. Pour moi, je croyois connoître que ses sentimens étoient bons, quoique ses expressions ne pussent être justifiées. Mais enfin ce prélat reconnoît que les sentimens d'une personne peuvent être bons, quoique son livre soit inexcusable dans son texte, et c'est tout ce que j'ai voulu.

XXXVI. Cette distinction si différente de celle du fait et du droit pour le texte des livres, qui est devenue si célèbre en nos jours, étant établie par ce prélat même, tout mon Mémoire se tourne en preuve pour moi. Voici comment j'y ai parlé. J'ai dit (2): « que je ne voyois aucune ombre de difficulté entre » M. de Meaux et moi sur le fond de la doctrine; » mais que, s'il vouloit attaquer personnellement » dans son livre madame Guyon, je ne pourrois pas » l'approuver. Voilà ce que j'ai déclaré, il y a six » mois. » J'ajoute (3). « A l'ouverture des cahiers,

(1) *Relat.* IVe sect. n. 13 : p. 580. — (2) Ibid. n. 2 : p. 569. — (3) Ibid. n. 3.

j'ai

» j'ai trouvé qu'ils étoient pleins d'une réfutation per-
» sonnelle. Aussitôt j'ai averti MM. de Paris et de
» Chartres avec M. Tronson, de l'embarras où il me
» mettoit. » Mon *embarras* n'étoit donc que sur ce qui est *personnel*. Voyons ces choses personnelles : je les explique ainsi (1) : « Les erreurs qu'on impute
» à madame Guyon ne sont point excusables par
» l'ignorance de son sexe. Il n'y a point de villa-
» geoise si grossière, qui n'eût d'abord horreur de
» ce qu'on veut qu'elle ait enseigné. Il ne s'agit pas
» de quelque conséquence subtile et éloignée, qu'on
» pourroit, contre son intention, tirer des principes
» spéculatifs, et de quelques-unes de ses expres-
» sions. » Remarquez que je ne défends ni ses *principes spéculatifs* ni ses *expressions*. C'est son intention que je veux excuser. Continuons : « Il s'agit de
» tout un dessein diabolique, qui est, dit-on, l'ame
» de tous ses livres. C'est un système monstrueux
» qui est lié dans toutes ses parties, et qui se soutient
» avec beaucoup d'art d'un bout à l'autre. Ce ne sont
» point des conséquences obscures, qui puissent avoir
» été imprévues à l'auteur : au contraire, elles sont
» le formel et unique but de tout son systême. Il
» est évident, dit-on, et il y auroit de la mauvaise
» foi à le nier, que madame Guyon n'a écrit que
» pour détruire comme une imperfection toute foi
» explicite des attributs, etc. » Je reviens encore un peu au-dessous à inculquer la même vérité. « Je sou-
» tiens qu'il n'y a point d'ignorance assez grossière
» pour pouvoir excuser une personne qui avance
» tant de maximes monstrueuses..... L'abomination

(1) *Relat.* IVe sect. n. 5 : p. 570.

» évidente de ses écrits rend donc évidemment sa » personne abominable; je ne puis donc séparer sa » personne d'avec ses écrits. »

Que peut répondre M. de Meaux à ces paroles si expresses. Dira-t-il que la doctrine imputée à madame Guyon n'est pas *abominable* et *diabolique?* Dira-t-il que j'exagère en parlant ainsi? Niera-t-il que la plus *grossière villageoise n'eût d'abord horreur* de cette doctrine, si on la lui proposoit? Dira-t-il que madame Guyon, sans doute plus *éclairée* qu'une *villageoise grossière,* a pu enseigner ce système soutenu avec art d'un bout à l'autre de ses livres, sans en apercevoir *l'abomination évidente?* Si elle n'a pu *penser autre chose* (1), si elle a vu ce qui étoit évident et abominable, a-t-elle pu dire *devant Dieu* et pour satisfaire à son *obligation* qu'elle *n'a eu aucune des erreurs, etc.?* M. de Meaux, qui connoissoit si bien cette *abomination évidente,* pouvoit-il lui dicter, au lieu d'une sincère et humble confession, cette excuse superbe et hypocrite?

XXXVII. Ce prélat répond ainsi : « De la ma» nière, dit-il (2), dont M. de Cambrai charge ici les » choses, il semble qu'il ait voulu se faire peur à » lui-même, et une illusion manifeste au lecteur. »

Voyons en quoi est-ce que je *charge :* « Il n'y a, » dit-il, que ce seul mot à considérer. Si on suppose » que cette dame persiste dans ces erreurs, quelles » qu'elles soient, il est vrai que sa personne est » abominable. Si au contraire elle s'humilie, etc. » Je n'ai donc point *chargé les choses* en assurant que *l'abomination évidente de ses écrits rendoit*

(1) *Relat.* IVe sect. n. 5 : p. 572. — (2) Ibid. n. 6.

évidemment sa personne abominable. M. de Meaux croit répondre d'un *seul mot*, en disant qu'elle n'est plus *abominable*, si elle a quitté ses erreurs. Mais pendant qu'elle les enseignoit avec tant d'art, par un système toujours suivi et soutenu, n'étoit-elle pas *abominable?* n'étoit-elle pas *digne du feu?* M. de Meaux se contente de répondre qu'il ne faut point la brûler, si elle a renoncé à ces impiétés; mais il se garde bien de répondre pour les temps où elle les croyoit et les enseignoit. En ces temps-là, selon M. de Meaux, elle étoit *abominable*, elle méritoit le feu. N'est-ce rien, selon ce prélat, que d'avoir mérité le feu, pourvu qu'on ne le mérite plus? Compte-t-il pour rien de dire d'une personne, qu'elle l'a mérité autrefois, et qu'une démonstration vraie ou feinte de repentir l'en met à couvert, parce qu'on suppose qu'elle n'est point *retournée à son vomissement* (1)? Hé! quel est le coupable, si scélérat et si infâme qu'il puisse être, duquel on ne puisse en dire autant? Est-ce là ménager la réputation d'une personne? Il faut toujours se souvenir que sans défendre les livres je croyois devoir ménager la réputation de la personne de madame Guyon. Puis ce prélat me parle en ces termes (2) : « La mettrez-vous entre les » mains de la justice? la brûlerez-vous? Songez-vous » bien à la sainte douceur de notre ministère? » Oui j'y songe. « Si je croyois ce que croit M. de Meaux » des livres de madame Guyon, et par une consé- » quence nécessaire, de sa personne même, j'aurois » cru, malgré mon amitié pour elle, être obligé en » conscience à lui faire avouer et rétracter formel-

(1) *Relat.* au lieu cité. — (2) Ibid. n. 8 : p. 574.

» lement, à la face de toute l'Eglise, les erreurs
» qu'elle auroit évidemment enseignées dans tous ses
» écrits (1). »

Voilà la *rétractation* publique et formelle que j'aurois exigée de cette personne. C'est ce que M. de Meaux devoit faire, selon son principe, et que nous verrons qu'il n'a jamais fait. Cette fermeté n'auroit rien eu de contraire *à la sainte douceur de notre ministère*. J'ajoute ensuite ces paroles : « Je crois
» même que la puissance séculière devroit aller plus
» loin. Qu'y a-t-il de plus digne du feu qu'un mons-
» tre qui, sous une apparence de spiritualité, ne tend
» qu'à établir le fanatisme et l'impureté, qui ren-
» verse la loi divine, qui traite d'imperfections toutes
» les vertus, qui tourne en épreuves et en perfections
» tous les vices, qui ne laisse ni subordination ni
» règle dans la société des hommes, qui par le prin-
» cipe du secret autorise toute sorte d'hypocrisie et
» de mensonge, enfin qui ne laisse aucun remède
» assuré contre tant de maux ? Toute religion à part,
» la police suffit pour punir du dernier supplice une
» personne si empestée. » Voilà les raisons sur lesquelles j'ai appelé ce système *impie* et *infâme*. *Impie*, parce qu'il éteignoit tout culte ; *infâme*, parce qu'il introduisoit un fanatisme caché et indépendant de toute loi divine et humaine.

XXXVIII. A quoi sert-il donc d'éluder un raisonnement si sérieux et si décisif, par cette réponse si peu sérieuse? « Songez-vous à la sainte douceur
» de notre ministère ?..... Ne brûlez point de votre
» propre main madame Guyon. Vous seriez irrégu-

(1) *Relat.* n. 7 : p. 573.

» lier. Ne brûlez point une femme qui témoigne se » reconnoître, à moins, encore une fois, que vous » soyez assuré que sa reconnoissance n'est pas sin- » cère (1). » M. de Meaux ne voit-il pas que je parle *de la puissance séculière* et *de la police?* La réponse de ce prélat est de dire que je *charge les choses*, pour me *faire peur à moi-même et une manifeste illusion au lecteur.* Mais voyons comment il adoucit ce que j'ai *chargé.* C'est que la personne qui étoit *un monstre*, qui étoit *abominable*, qui *méritoit le feu*, ne le mérite plus, supposé qu'elle ne soit pas *retournée à son vomissement.* Il ajoute, en parlant de moi (2) : « Chacun lui répond secrètement : Non, » votre amie ne méritoit point d'être brûlée avec ses » livres, puisqu'elle les condamnoit. » Elle l'avoit donc mérité, avant que de les condamner, et lorsqu'elle les composoit, sans pouvoir ignorer les erreurs monstrueuses de son systême. Il ajoute : « Votre » amie n'étoit pas même un monstre sur la terre. » Voyons comment ; « Mais une femme ignorante, qui, » éblouie par une spécieuse spiritualité, etc. » Quoi! ce prélat veut-il soutenir que le désespoir, l'oubli de Jésus-Christ, la cessation de tout acte de religion intérieure, le fanatisme au-dessus de toute loi divine et humaine, est une *spécieuse spiritualité?* C'est ainsi que M. de Meaux prouve que je *charge toutes choses pour me faire peur à moi-même, et une manifeste illusion au lecteur.* C'est ainsi qu'il a eu raison de faire dire à une femme, qui étoit au comble des erreurs les plus monstrueuses, qu'elle n'*en a eu aucune.* C'est ainsi que je pouvois, selon lui, ménager

(1) *Relat.* IVe sect. n. 19 : p. 585. — (2) Ibid. n. 17 : p. 582.

la réputation de cette personne en disant qu'elle ne méritoit plus le feu, et qu'elle n'étoit plus un monstre, si elle *ne retournoit pas à son vomissement.*

XXXIX. Mais encore, voyons comment M. de Meaux a pu donner une attestation à ce monstre qui a mérité si long-temps le feu. Voici sa réponse (1) : « Si elle s'est rétractée, si elle s'est repentie, etc. » Pour moi je dis tout au contraire : « Si elle ne s'est » point rétractée, si elle ne s'est point repentie. » En vérité est-ce se repentir d'une doctrine abominable que de ne la rétracter pas? Est-ce la rétracter que de ne l'avouer jamais? La rétractation est un aveu de l'erreur que l'on condamne.

Ici tout le grand génie de M. de Meaux et toute son éloquence ne peuvent couvrir l'endroit foible de sa cause. Il y a une différence infinie entre condamner des erreurs et les rétracter. Un apôtre même auroit condamné des erreurs qu'il n'auroit pas rétractées, parce qu'il ne les avoit jamais eues. Madame Guyon a condamné et désavoué, il est vrai, les erreurs en question, comme toute personne d'une foi sans tache auroit pu les condamner et les désavouer. La condamnation n'est donc pas une rétractation, et le simple désaveu, loin d'être une rétractation, est tout le contraire. Si elle avoit eu tant d'erreurs, falloit-il la croire convertie sans la voir humble et sincère? Falloit-il lui faire dire qu'elle *n'avoit eu aucune de ces erreurs?* Falloit-il lui donner l'usage des sacremens sans lui faire avouer et rétracter les erreurs impies et insensées dont elle avoit formé le système avec évidence?

(1) *Relat.* IVe sect. n. 8 : p. 574.

A tout cela M. de Meaux répond (1) : « Faut-il » pousser au désespoir une femme qui signe la con» damnation des erreurs et des livres? » Mais dans quelles extrémités ce prélat ne se jette-t-il pas plutôt que d'avouer qu'il s'est contredit, et qu'il a voulu que je prisse part à sa contradiction? Est-ce *pousser les* pécheurs pénitens *au désespoir,* que de vouloir qu'ils soient sincères dans la confession de leurs fautes? *Le juste,* dit l'Ecriture (2), *est le premier accusateur de lui-même.* M. de Meaux n'avoit-il aucun autre remède contre le désespoir de madame Guyon, que de la faire mentir au Saint-Esprit en disant qu'elle *n'avoit eu aucune des erreurs* qu'elle avoit enseignées avec une évidence qui rendroit inexcusable *la villageoise la plus grossière?*

XL. Revenons à ce qui me regarde. Je ne voulois qu'excuser les intentions de madame Guyon, comme M. de Meaux les excusoit. Ce prélat soutient au contraire que je le *ramène aux malheureuses chicanes de la question de fait et de droit* (3), et que c'est ma seule *ressource* pour *défendre madame Guyon contre mes confrères et contre Rome même.* Il ne cesse de dire que je défends les livres de madame Guyon, que je ne les crois qu'*équivoques,* que je prétends *que les évêques et le Pape ne les ont condamnés que parce qu'ils ne les ont pas bien entendus,* que je veux *pousser jusqu'au bout un profond silence sur les livres, qu'on ne peut encore m'en arracher une claire condamnation,* que je veux *trouver dans les mêmes livres, malgré leurs propres pa-*

(1) *Relat.* IVe sect. n. 8 : p. 574. — (2) *Proverb.* XVIII, 17. — (3) *Relat.* IVe sect. n. 22 : p. 587.

roles, un sens particulier pour les défendre, et que le sens condamnable n'est que le *sens rigoureux.* Enfin il va jusqu'à dire que je ne veux pas *laisser flétrir ses livres, que j'en réponds, et que je me rends garant de leur doctrine* (1). Je m'assure que si le lecteur veut écouter patiemment les réflexions courtes que je vais faire, il sera étonné de ces accusations.

1° Mon Mémoire porte que *je ne défends ni n'excuse les écrits* de madame Guyon. Que faisois-je donc dans ce Mémoire? Je refusois de les condamner en la manière excessive dont il me paroissoit que M. de Meaux les condamnoit dans son livre. Et encore comment est-ce que je refusois de le faire? Etoit-ce absolument, parce que je les croyois bons? Nullement. Au contraire j'abandonnois *ses principes spéculatifs et ses expressions.* Je disois qu'elle *n'a peut-être pas assez connu la valeur de chaque expression* (2): je supposois qu'elle *a voulu dire mieux que ses livres ne l'ont expliqué* (3). C'est reconnoître clairement que le texte est défectueux et insoutenable. Il n'est donc plus question du sens du livre, et c'est sans fondement que M. de Meaux nous y veut toujours rejeter, en confondant le sens du livre avec celui de l'auteur. Il ne s'agit plus que du sens ou intention de l'auteur seul. Le texte *s'explique mal,* selon moi: il est donc censurable pris en lui-même. Il n'est donc pas vrai que j'aie voulu empêcher qu'on ne *flétrît ses livres.* Il est encore moins vrai que j'en aie *répondu,* et que je me sois *rendu garant de leur doc-*

(1) *Relat.* IVe sect. n. 17 : p. 583. — (2) Ibid. n. 20 : p. 586. — (3) Ibid. n. 22.

trine. Mais je croyois que la personne avoit *voulu mieux dire* qu'elle n'avoit dit. Il faut, je l'avoue, juger du texte par le texte seul, quand on fait une censure rigoureuse; mais cela n'empêche point qu'on ne puisse, sans défendre jamais le sens du livre, croire celui de l'auteur innocent. Le livre même est une règle *équivoque* pour découvrir le vrai sens de l'auteur, quand l'auteur est une femme ignorante, qui a pu *vouloir dire mieux* qu'elle n'a su s'expliquer dans ses livres. M. de Meaux a besoin plus que moi de cette distinction, puisqu'il a condamné le sens du livre, et justifié celui de la personne, en lui faisant dire, dans un acte solennel, qu'elle *n'a eu aucune des erreurs*, etc. On entend ainsi sans aucune peine pourquoi j'ai parlé *d'équivoque* et de *sens rigoureux*.

2° Il est encore facile d'entendre comment j'ai dit que je devois *juger du sens de ses écrits par ses sentimens* que je croyois bien savoir, *et non pas de ses sentimens par le sens rigoureux qu'on donne à ses expressions*. *Le sens rigoureux* est celui du texte, qui le rend justement censurable indépendamment de l'intention de l'auteur, dès qu'on veut l'examiner seul. Pour moi, je ne voulois point juger des écrits, c'est-à-dire des sentimens que l'auteur avoit eus en les composant, par le sens qui résultoit du texte. Je voulois au contraire juger favorablement de ses sentimens par les marques avantageuses que je croyois en avoir d'ailleurs, quoique le texte pris dans toute sa suite ne présentât à mes yeux qu'un sens digne d'être censuré. Encore une fois, M. de Meaux n'a-t-il pas ainsi excusé les sentimens de l'auteur, quoiqu'il crût

le sens des livres censurable? Je ne puis trop répéter ce fait personnel à un prélat qui ne cesse de me reprocher ce qu'il a fait lui-même.

3° Cette distinction, comme je l'ai déjà remarqué, n'est point celle du droit et du fait, si fameuse en nos jours. Ce prélat appelle *malheureuse chicane* une distinction que je ne fais point; et celle que je fais est précisément celle que nous avons vu tant de fois qu'il a faite lui-même. C'est le fait de la personne, et non celui du livre, que j'ai excusé.

4° Il n'est plus question d'aucun *sens particulier du livre.* Je ne connois point d'autre *sens particulier* des livres que le sens qui résulte naturellement du texte bien pris dans toute sa suite. C'est le vrai, propre, naturel, et unique sens des livres. C'est celui que j'ai reconnu digne de censure en écrivant au Pape. J'ai encore expliqué la même chose dans ma *Réponse à la Déclaration* des prélats, page 4. Rien n'est donc moins juste que de dire que je défends ces livres en quelque sens caché. Je ne les ai défendus ni ne veux jamais les défendre en aucun sens. Je n'ai excusé que le sens de l'auteur qui est très-différent de celui des livres.

5° Le silence que je voulois *pousser jusqu'au bout* n'étoit que pour n'imputer pas, avec M. de Meaux, un système évidemment abominable à madame Guyon. S'il n'eût fait que condamner le livre de cette personne, en disant qu'on pouvoit conclure de son texte des erreurs qu'elle n'avoit pas eu intention d'enseigner, il auroit parlé sans se contredire, et conformément à l'acte de soumission qu'il avoit dicté. Mais lui imputer un système toujours soutenu, et

évidemment abominable, c'étoit se contredire pour attaquer les intentions de la personne; et c'est ce que je ne croyois pas devoir approuver. C'étoit le cas où *je ne pouvois séparer la personne d'avec ses écrits*, parce qu'une telle condamnation des écrits rendoit évidemment la personne infâme, et ses intentions impies.

6° Il paroît, par mon Mémoire, qu'en refusant de condamner les intentions de madame Guyon, je ne voulois néanmoins *défendre, ni excuser ni sa personne ni ses livres* (1). Quand je dis *excuser*, il faut entendre *excuser* dans le public. Je ne demandois que la liberté de me taire, et de penser intérieurement que madame Guyon, en s'expliquant mal, *avoit voulu mieux dire*, en sorte qu'elle *n'avoit eu aucune des erreurs, etc.* qu'enfin certaines expressions, très-censurables en elles-mêmes et dans leurs propres sens, avoient pu être équivoques dans la bouche d'une femme ignorante, qui étoit excusable, quoique ses écrits ne le fussent pas. J'étois bien éloigné de parler ainsi par un acte solennel, comme M. de Meaux l'avoit fait. On ne sauroit pas même encore aujourd'hui que j'ai eu cette pensée secrète, si M. de Meaux, oubliant la loi inviolable des lettres missives, ou mémoires secrets, n'avoit fait imprimer le mien, pour rendre public, contre mon intention, ce que je n'avois confié qu'à un si petit nombre de personnes très-sages. Ainsi c'est lui seul qui a appris au monde, malgré moi, que je ne croyois pas que madame Guyon eût *eu les erreurs*, dont il l'accuse personnellement, après l'en avoir justifiée par un acte public.

(1) *Relat.* IVe sect. n. 11 : p. 576.

IVe OBJECTION.

XLI. M. de Meaux se plaint de ce que mon livre est une apologie déguisée de ceux de madame Guyon. Il dit (1) qu'elle a déclaré dans sa Vie, *que les vertus n'étoient plus pour elle, etc.* et que *j'ai adopté ses paroles* en disant *qu'on ne veut plus les vertus comme vertus*, et que pour *les rabaisser j'ai fait violence à tant de passages de saint François de Sales, qu'il falloit entendre plus simplement avec le saint.* Voilà donc, sans doute, un des endroits les plus clairs où j'ai cherché, selon M. de Meaux, à défendre madame Guyon. Puisqu'il n'a cité que ce seul endroit, apparemment il l'a jugé le plus propre de tous à prouver ce qu'il avance contre moi. Je n'entreprendrai point d'examiner ici les paroles de la Vie de madame Guyon qu'il cite; car je ne connois point ses ouvrages, et je ne sais point ce qu'elle y a voulu dire. Mais lequel des deux ai-je pu vouloir expliquer, ou la Vie de madame Guyon, que je n'ai jamais lue; ou les Œuvres de saint François de Sales et de plusieurs autres saints auteurs, que j'ai lues souvent? C'est de saint François de Sales dont j'ai cité les paroles expresses. Est-il vrai ou non que ce grand saint ait dit qu'il faut se dépouiller d'un certain attachement aux vertus et à la perfection? J'ai rapporté les principaux passages de ce saint dans ma *cinquième Lettre* depuis la page 31 jusqu'à la 88e (2). On peut voir qu'ils sont incomparablement plus forts que tout ce qu'on lit dans mon livre. Mon livre se

(1) *Relat.* VIe sect. n. 20 : p. 620, 621. — (2) Voy. p. 196 et suiv. de ce vol.

réduit à exclure les pratiques ou *formules arrangées* des vertus, qu'on cherche avec empressement pour les posséder avec propriété et pour contenter l'amour naturel de soi-même. C'est ce que saint François de Sales a exprimé en cent manières, et par les termes les plus forts. Je n'ai fait que l'adoucir. M. de Meaux n'a rien répondu aux passages que j'en ai cités. Lui qui m'accuse de n'expliquer pas assez *simplement* ce saint, comment l'explique-t-il lui-même? *Grosso modo;* en faisant dire au lecteur que « le saint homme s'est laissé aller à des inutilités » qui donnent trop de contorsions au bon sens pour » être droites (1); » enfin en appelant ses maximes, « de si fortes exagérations que si on ne les tempère » elles deviennent inintelligibles (2). » Rodriguez n'a-t-il pas dit qu'il faut se dépouiller de tout intérêt, et pour les *biens de la grâce* et pour ceux de *la gloire*. Les vertus sont sans doute *les biens de la grâce*. Voilà donc Rodriguez qui parle comme saint François de Sales. Je n'ai fait qu'expliquer leur langage dans un sens très-véritable. M. de Meaux ne répond rien à tout ce que j'ai dit là-dessus dans ma *Réponse à la Déclaration* (3), et dans ma *cinquième Lettre*. Mais, selon sa méthode, il répète toujours avec la même confiance son objection plusieurs fois détruite. Si la dispute dure encore, nous reverrons cette même objection paroître sous d'autres figures. Ainsi, quand j'explique les paroles expresses de saint François de Sales et des autres saints mystiques, que je ne puis me

(1) *Préf. sur l'Inst. past.* n. 133 : tom. XXVIII, p. 692. — (2) *Inst. sur les Et. d'orais.* liv. IX, n. 7 : tom. XXVII, p. 368. — (3) *Rép. à la Déclar.* n. 25 et 26 : tom. IV, p. 375 et suiv.

dispenser d'expliquer, M. de Meaux y trouve partout madame Guyon en la place de ces saints auteurs. Il voudroit que, de peur de la favoriser, je trouvasse que les *exagérations du saint, si on ne les tempère, sont inintelligibles*; que ce sont *des inutilités et des contorsions au bon sens*. L'expliquer intelligiblement, et autrement que *grosso modo*, c'est faire l'apologie de madame Guyon. On peut juger par cet exemple qu'il a choisi comme le plus décisif, si la personne qu'il croit voir dans toutes mes pages, est dans l'endroit qu'il marque principalement.

XLII. Ce prélat se plaint encore que j'ai voulu faire le portrait de madame Guyon dans l'article XXXIX. Mais voici mes réponses.

1° Peut-il mettre en doute que les choses contenues dans cet article ne soient de l'expérience des saints? Ne sont-elles pas tirées de saint Paul, de Job, de saint Grégoire, de sainte Thérèse, que je cite. Ces choses sont donc vraies : M. de Meaux n'a garde de les nier. Elles sont importantes à l'explication des voies intérieures : elles entroient naturellement dans mon dessein : elles y étoient même nécessaires. Ai-je dû les supprimer, contre l'ordre de l'ouvrage, de peur que M. de Meaux ne m'accusât de faire un portrait de madame Guyon? Mais encore quel est ce portrait? il faut qu'il saute aux yeux, afin qu'on soit en droit de me le reprocher. Tout au contraire, c'est un portrait sans ressemblance, de l'aveu même de celui qui me le reproche. M. de Meaux la reconnoît-il à ce portrait?

2° On n'a qu'à voir les caractères que je donne aux ames parfaites mêmes, dans ces restes d'imper-

fection qu'on y trouve encore. Ce sont *la sincérité, la docilité, le détachement* (1). Je condamne très-sévèrement ceux qui croiroient une personne parfaite, lorsqu'elle est *sensible, immortifiée, toujours prête à s'excuser sur ses défauts, indocile, hautaine, ou artificieuse.* Est-ce là le portrait de cette personne, qu'on représentoit, même avant l'impression de mon livre, comme étant si *immortifiée* dans ses mœurs, si obstinée à *s'excuser* dans ses visions fanatiques, si *indocile* pour les prélats, si *hautaine* pour se vanter, et pour menacer les autres de punition de Dieu, enfin si *artificieuse* pour surprendre ses supérieurs ? Quand on veut excuser une personne sur les défauts dont elle est accusée, dit-on si fortement que la vraie spiritualité est incompatible avec tous ces défauts-là ?

XLIII. 3° Je vais produire le seul endroit de mon livre qui regarde véritablement madame Guyon. C'est là qu'on pourra la connoître, et on verra si ce portrait est flatteur. Mais, avant que de le montrer, il faut voir ce que j'avois promis dans le Mémoire rapporté par M. de Meaux (2). « J'exhorterai dans » cet ouvrage (c'est du livre des *Maximes* dont je » parle) tous les mystiques qui se sont trompés sur » la doctrine, d'avouer leurs erreurs. J'ajouterai que » ceux, qui, sans tomber dans aucune erreur, se sont » mal expliqués, sont obligés en conscience de condamner sans restriction leurs expressions; je les » exhorterai à ne s'en plus servir, à lever toute équivoque par une explication publique de leurs vrais » sentimens. » Telle fut ma promesse par rapport

(1) *Max. des Saints*, p. 250. — (2) *Relat.* IVe sect. n. 31 : p. 591.

aux livres de madame Guyon. Il ne reste qu'à en voir l'accomplissement par ces paroles de mon livre (1) qui s'y rapportent évidemment. « Que ceux » qui ont parlé sans précaution d'une manière im» propre et exagérée, s'expliquent, et ne laissent » rien à désirer pour l'édification de l'Eglise. Que » ceux qui se sont trompés pour le fond de la doc» trine, ne se contentent pas de condamner l'erreur, » mais qu'ils avouent de l'avoir crue, qu'ils rendent » gloire à Dieu. Qu'ils n'aient aucune honte d'avoir » erré, ce qui est le partage naturel de l'homme, et » qu'ils confessent humblement leurs erreurs; puis» qu'elles ne seront plus leurs erreurs, dès qu'elles » seront humblement confessées. »

On voit clairement, par ces paroles, combien je supposois que madame Guyon devoit tout au moins condamner sans restriction les expressions de ses livres. J'allois plus loin, et, ne pouvant pénétrer dans le secret de ses pensées, je déclarois qu'elle devoit avouer et rétracter les erreurs, si elle les avoit crues. Loin de la flatter par des portraits, je lui proposois ainsi, en cas qu'elle eût eu quelque erreur, d'en faire une rétractation toute ouverte, que M. de Meaux n'osoit lui proposer, de peur, dit-il, de *la pousser au désespoir.*

CHAPITRE III.

De la signature des XXXIV Articles.

XLIV. On allègue trois faits principaux : le premier, qu'on dressa les XXXIV Articles *à Issy, dans*

(1) *Avert. de l'Expl. des Max. des Saints,* un peu avant le milieu.

des conférences particulières où je n'étois pas : le second, qu'on me les présenta tout dressés pour me les faire signer, et que je tâchai de les *éluder* tous *par des restrictions* que j'y voulois mettre : le troisième, que je les signai *par obéissance* (1).

XLV. Je réponds à ces trois faits, qu'il est vrai que M. de Meaux ne conféroit point avec moi, et qu'il ne me parloit, comme il le dit lui-même, que quand on se *rencontroit*, et sans *long discours*. Encore une fois, on peut juger si cette conduite, après tant de confiance de ma part, ne montre pas combien M. de Meaux s'étoit prévenu contre moi, et combien j'avois été dans la nécessité de me justifier, sans me mêler de défendre madame Guyon. Il est donc vrai que les conférences furent faites sans moi à Issy. Il est vrai aussi qu'on me proposa les Articles tout dressés. Mais combien m'en donna-t-on d'abord? M. de Meaux ne peut pas avoir oublié qu'on ne m'en donna d'abord que trente; le XIIe, le XIIIe, le XXXIIIe, et le XXXIVe n'y étoient pas encore. Je garde l'écrit des XXX Articles qu'on me donna. Le lendemain, je déclarai par une lettre aux deux prélats, que je les signerois *par déférence contre ma persuasion;* mais que si on vouloit ajouter certaines choses, je serois *prêt à signer de mon sang*. Si j'eusse cru ces Articles faux, j'aurois mieux aimé mourir que de les signer : mais je les croyois véritables ; je les trouvois seulement insuffisans pour lever certaines équivoques, et pour finir toutes les questions. C'étoit précisément là-dessus que tomboit *ma persuasion* opposée à celle de M. de Meaux. Je demandai

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 12 : p. 558.

qu'on établît plus clairement l'amour désintéressé, et qu'on n'autorisât point l'oraison passive, sans la définir. Au bout de deux jours, on me communiqua l'addition de quatre Articles qu'on mit avec les trente. Dès ce moment, je déclarai que j'étois *prêt à signer de mon sang*. On peut juger de la sincérité de cette parole par l'ingénuité peut-être excessive de toute ma conduite précédente. Sans conférences, sans dispute, tout fut arrêté en trois jours. Voilà toute la peine que j'ai faite à M. de Meaux. Voilà les grands combats que je soutins alors pour madame Guyon.

XLVI. Il ne reste qu'une seule difficulté, qui est une faute d'expression dans mon Mémoire; mais la suite montre clairement ce que j'ai voulu dire. Voici mes paroles (1) : « J'ai d'abord dit à M. de Meaux que » je signerois de mon sang les XXXIV Articles qu'il » avoit dressés, pourvu qu'il y expliquât certaines » choses, etc. » On pourroit conclure de là en rigueur qu'on me proposa d'abord XXXIV Articles. Mais la suite montre que je demandai des additions, qui parurent *justes et nécessaires*. J'ajoute ces mots : « M. de Meaux se rendit, et je ne hésitai pas » un seul moment à signer. » On m'accorda donc des additions : elles consistèrent en quatre nouveaux Articles. Pour parler juste j'aurois dû dire : « J'ai » d'abord dit à M. de Meaux que je signerois de » mon sang les XXX Articles, pourvu, etc. »

On peut juger si j'ai eu tort de dire que j'avois eu part aux Articles dressés à Issy, puisque sur mes instances on y en a ajouté quatre très-importans.

(1) *Relat.* IVe sect. n. 23 : p. 587.

XLVII. On peut juger aussi si ma signature des XXXIV Articles faite si promptement, et si paisiblement, comme M. de Meaux l'avoue, peut passer pour *une rétractation cachée sous un titre plus spécieux* (1). Il me parla alors, dit-il (2), *sans disputer*. Il convient que *je ne dis mot*. J'offris de *signer par obéissance* les XXX Articles, et de *signer de mon sang*, si on y faisoit des additions. On m'accorda, dans les quatre Articles ajoutés, ce que je demandois sur l'amour désintéressé. Quel nouveau genre de rétractation, où celui qui se rétracte n'a fait aucun livre, ni écrit, ni discours public qui mérite d'être rétracté! Quelle rétractation, d'un homme qui assure qu'il a toujours cru la doctrine qu'on lui propose, et qui engage ceux qui le font rétracter à admettre, comme nous le verrons, ce qui est contraire à leurs sentimens! Après ces additions, « je ne hésitai pas un seul moment à signer. Depuis que j'ai signé les XXXIV propositions, j'ai déclaré, dans toutes les occasions qui s'en sont présentées naturellement, que je les avois signées, et que je ne croyois pas qu'il fût jamais permis d'aller au-delà de cette borne (3). »

Si je ne l'ai pas dit dans le livre des *Maximes*, etc. en voici une raison toute naturelle : c'est que je n'y ai parlé que des ordonnances de *deux grands prélats* (4) qui avoient publié ces Articles, et que je ne pouvois me mettre avec eux en parlant de leurs ordonnances, puisque je n'y avois eu aucune part.

XLVIII. M. de Meaux se plaint de ce que j'ai dit

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 13 : p. 560. — (2) Ibid. n. 12 : p. 558. — (3) Ibid. IVe sect. n. 23, 26 : p. 587, 589. — (4) *Max. des Saints*, avert.

accepter conditionnellement les *tourmens éternels* de l'enfer au lieu *des biens éternels* du paradis.

M. de Meaux me permettra de lui dire ici ce qu'il me dit sans cesse. Etoit-ce pour confondre les Quiétistes qu'il dressa cet Article? N'avoit-il point de meilleur moyen pour réprimer ces fanatiques? Vouloit-il établir par là que la béatitude est la seule *raison d'aimer*, que sans elle Dieu ne seroit pas aimable, et qu'on *se perd*, quand on dit qu'on peut l'aimer indépendamment de ce don gratuit? Est-il naturel de croire que M. de Meaux a dressé cet Article contre sa propre opinion, sans en être fortement pressé? Ne voit-on pas clairement qu'il a fallu de grands travaux pour le mener jusque-là, et qu'on n'a pu même l'y fixer, puisqu'il réduit maintenant à des velléités qui n'ont que le nom de velléités, et à de pures extravagances, ce qu'il appeloit alors un acte de soumission et de consentement inspiré par le directeur? Qui est-ce qui l'avoit mené jusqu'à ce point si contraire à toute sa pente? Si c'est M. l'archevêque de Paris, je n'ai donc pas eu de tort de dire que ce prélat l'avoit *pressé très-fortement*. Si au contraire M. l'archevêque de Paris pensoit comme lui, et ne le pressoit point pour ces Articles, d'où vient que deux prélats si réunis contre ma doctrine, comme contre la source du quiétisme, l'ont si hautement approuvée? Ont-ils parlé d'eux-mêmes contre leurs propres sentimens? Ont-ils voulu favoriser ce qu'ils étoient venus condamner? Ne voit-on pas que mes manuscrits, qu'on dépeint comme si pernicieux, et mes remontrances si soumises, n'ont pas été sans fruit? Ai-je donc eu tort de parler ainsi dans le Mé-

moire dont M. l'archevêque de Paris s'étoit chargé (1)? « Ceux qui ont vu notre discussion doivent avouer » que M. de Meaux, qui vouloit d'abord tout foudroyer, a *été* contraint d'admettre pied à pied des » choses qu'il avoit cent fois rejetées comme mau- » vaises. »

A tout cela M. de Meaux répond : « Mais encore, » faudroit-il nous montrer en quoi nous avions be- » soin d'être instruits (2). » A Dieu ne plaise que j'aie jamais voulu instruire ce savant prélat. *C'étoit moi* qui voulois être instruit par lui, *comme un petit écolier.* Mais il regardoit comme une erreur très-dangereuse la doctrine de l'amour de pure bienveillance, par lequel on aime Dieu indépendamment du motif de la béatitude. Peut-on douter d'un fait qui est encore subsistant aux yeux de toute l'Eglise? M. de Meaux ne dit-il pas encore : « C'est le point décisif. » C'est l'envie de séparer ces motifs que Dieu a unis, » qui vous a fait rechercher tous les prodiges que » vous trouvez seul dans les suppositions impossibles. » C'est, dis-je, ce qui vous y fait rechercher une cha- » rité séparée du motif essentiel de la béatitude et » de celui de posséder Dieu. » Il fallut donc alors faire approuver par M. de Meaux cet amour de pure bienveillance, qui, sans préjudice de l'espérance, est dans ses actes propres indépendant du motif de cette vertu. Il fallut lui montrer cet amour dans la tradition. Il fallut le lui faire autoriser dans plusieurs Articles. Il est donc vrai que ce savant prélat *avoit besoin*, non d'être instruit, mais de se modé-

(1) *Relat.* IVe sect. n. 23 : p. 588. — (2) Ibid. Ve sect. n. 18 ; p. 604.

rer lui-même dans ses décisions sur mes humbles remontrances.

CHAPITRE IV.

De mon Sacre.

XLIX. Nous avons vu que j'avois, selon la *Relation* de M. de Meaux, écrit pour défendre les livres et les erreurs monstrueuses de madame Guyon; que j'avois long-temps résisté aux deux prélats; que j'avois avancé des choses qui *faisoient peur;* et que je n'avois signé les XXXIV Articles que *par obéissance*, contre ma persuasion, après avoir proposé *des restrictions* qui en *éludoient* toute la force. Voilà sans doute la peinture d'un homme bien égaré. C'étoit déjà beaucoup trop, que de *croire l'instruction des princes de France en bonne main.* Il falloit au contraire être persuadé que le plus grand des périls pour l'Eglise étoit que ce *dépôt important* fût confié à une tête démontée, qui étoit le *Montan* d'une nouvelle *Priscille*, et qui admiroit cette Priscille comme la femme de l'Apocalypse. Il falloit tout craindre d'un homme qui n'avoit signé que *par obéissance* contre sa persuasion sur les vérités fondamentales de l'Evangile, après avoir proposé des restrictions pour éluder toute la force des XXXIV Articles. M. de Meaux ne se contente pas de faire tout ce qu'il peut pour conserver ce *dépôt important* de l'instruction des princes dans les mains de ce visionnaire, il *applaudit* encore *au choix* que le Roi en fait pour l'archevêché de Cambrai. Quoi! il se réjouit de voir confier le dépôt de la doctrine sacrée à un fanatique,

qui met la perfection dans l'impiété la plus monstrueuse; et il le consacre sans avoir osé tenter de le guérir de son aveuglement?

L. Ici M. de Meaux tente l'impossible, pour m'accabler, sans être entraîné avec moi dans ma ruine. Il assure que *deux jours avant* mon sacre, étant « à » genoux et baisant la main qui me devoit sacrer, » je la prenois à témoin que je n'aurois jamais d'au- » tre doctrine que la sienne (1). » Quoi, *d'autre doctrine que la sienne!* C'est celle de l'Eglise catholique, apostolique et romaine qu'il faut qu'un évêque promette de suivre, et non pas celle d'un autre évêque. Si j'eusse parlé ainsi, il auroit dû me reprendre. Aussi n'ai-je jamais rien fait qui ressemble à ce récit. A quel propos aurois-je parlé ainsi, puisque nous verrons bientôt que ce n'est pas moi qui désirois d'être sacré par M. de Meaux, et qu'au contraire c'est lui qui voulut absolument vaincre toutes les difficultés, pour être mon consécrateur?

Il est vrai seulement que si M. de Meaux m'eût parlé alors sur la matière de l'oraison, je n'aurois pas manqué de lui répondre que ma doctrine étoit conforme à la sienne, depuis qu'il avoit reconnu dans les XXXIV Articles l'amour indépendant du motif de la béatitude, et que j'étois très-éloigné d'aller plus loin que lui sur tout le reste. De plus, quand je lui aurois dit ces paroles, suffisoient-elles pour le rassurer contre toutes mes préventions pour une doctrine impie, et pour une femme fanatique? Ne devoit-il pas entrer sérieusement en matière avec moi? Ne devoit-il pas savoir en détail comment j'avois passé de

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 14 : p. 560.

l'obéissance à la persuasion? Ne devoit-il pas exiger de moi, au moins en secret, une exacte profession de foi sur la matière des voies intérieures? S'il répond qu'il l'avoit fait suffisamment en me faisant signer les XXXIV Articles, il doit se souvenir que, selon sa *Relation*, je ne les avois signés que *par obéissance*, contre ma persuasion. Cette signature faite contre ma conscience, loin de le rassurer, devoit l'alarmer plus que tout le reste. Se doit-on contenter qu'un homme, qui a voulu éluder tous les dogmes fondamentaux par des restrictions frauduleuses avant que d'être sacré évêque, signe *par obéissance* contre sa persuasion qu'il ne faut pas vouloir être damné, ni oublier Jésus-Christ, ni éteindre toute vie intérieure en soi par la cessation de tout acte, ni établir un fanatisme au-dessus de toute loi divine et humaine?

LI. M. de Meaux me croyoit si difficile à guérir de ce fanatisme, qu'il n'osoit même le tenter. « Nous » avions d'abord pensé, dit-il (1), à quelques conver» sations de vive voix après la lecture des écrits. Mais » nous craignîmes qu'en mettant la chose en dis» pute, nous ne soulevassions plutôt que d'instruire » un esprit que Dieu faisoit entrer dans une meil» leure voie. » M. de Meaux avoue donc qu'il n'y a point eu de *conversation de vive voix* entre nous. Il avoit *d'abord pensé* à cet expédient si naturel. Pourquoi le rejeter? *Nous craignîmes*, dit-il, *qu'en mettant la chose en dispute, etc.?* Hé pourquoi *la mettre en dispute?* M. de Meaux, quand il parle des conférences qu'il m'a proposées, se dépeint comme étant bien éloigné de rien *mettre en dispute*. « Que ne ve-

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 8 : p. 554.

» noit-il à la conférence, dit-il (1), éprouver lui-» même la force de ces larmes fraternelles, et des » discours que la charité (j'ose le croire) et la vérité » nous auroient inspirés. La conférence de vive voix » n'est-elle pas, selon ce prélat (2), la voie la plus » courte, la plus propre à s'expliquer précisément, » celle qui a toujours été pratiquée même par les » apôtres comme la plus efficace et la plus douce » pour convenir de quelque chose? » Ecoutez encore ce prélat pour les temps mêmes dont il *est question* ici (3) : « On agissoit en simplicité, comme on fait » entre des amis, sans prendre aucun avantage les » uns sur les autres; d'autant plus que nous-mêmes, » qu'on reconnoissoit pour juges, nous n'avions d'au-» torité sur M. l'abbé de Fénélon, que celle qu'il » nous donnoit. » Mais encore, voyons comment les choses se passèrent dans les deux seules courtes conférences que nous tînmes pour la signature des Articles. « Nous lui dîmes sans disputer, avec une sin-» cérité épiscopale (4), etc. » Les prélats pouvoient donc *m'instruire* sans *mettre la chose en dispute*. Et moi, que fis-je dans cette occasion, par laquelle on peut juger des autres? M. de Meaux ajoute ces paroles (5) : « Il ne dit mot, et malgré la peine qu'il » avoit montrée, il s'offrit à signer les Articles dans » le moment par obéissance. » D'où vient qu'on craignit de *blesser la délicatesse d'un esprit si délié* (6)? On dit que j'avois de la *peine* sur les Articles. Mais j'ai éclairci l'équivoque. Je voulois par obéissance

(1) *Relat.* VIIIe sect. n. 5 : p. 637. — (2) Ibid. n. 2 : p. 635. — (3) Ibid. IIIe sect. n. 8 : p. 555. — (4) Ibid. n. 12 : p. 558. — (5) Ibid. — (6) Ibid. n. 8 : p. 555.

signer les XXX Articles, quoique je les crusse imparfaits : j'aurois signé de mon sang les XXXIV. Mais enfin, si j'avois de la peine, je savois la vaincre, et n'y avoir aucun égard, puisque je signois sans *disputer* et sans *dire un mot.* Que peut donc signifier cette crainte de la dispute avec un homme si silencieux, si ingénu, si confiant et si soumis? Pourquoi M. de Meaux ne l'invitoit-il pas à la conférence, où la force des *larmes fraternelles* et les *discours* inspirés par *la charité et la vérité* auroient été si bien employés? Pourquoi éviter cette voie toujours pratiquée, même par les apôtres, comme la plus efficace et la plus douce pour convenir de quelque chose?

LII. De plus, falloit-il, de peur de me *soulever*, ne *m'instruire* jamais? M. de Meaux répond que « Dieu me faisoit entrer dans une meilleure voie, » qui étoit celle d'une soumission absolue. A cette » fois, dit-il encore (1), Dieu lui montroit une au- » tre voie; c'étoit celle d'obéir sans examiner. » Ces paroles sont éblouissantes; mais examinons-les de près. La soumission absolue et aveugle en toute rigueur, loin d'être une *meilleure voie*, étoit inexcusable. Je ne pouvois, en matière de foi, me soumettre aveuglément contre ma persuasion, c'est-à-dire contre ma conscience, aux décisions de deux hommes qui n'étoient point mes pasteurs, et qui étoient capables de se tromper. De plus suffisoit-il *d'obéir*, c'est-à-dire de signer, sans *examiner*, c'est-à-dire, sans me persuader qu'il ne faut pas vouloir être damné, oublier Jésus-Christ, éteindre tout culte intérieur, et vivre sans loi dans le fanatisme?

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 13 : p. 559.

La voie de soumission exclut-elle celle de l'instruction? L'Eglise, en demandant qu'on se soumette, néglige-t-elle d'instruire, et ne joint-elle pas toujours au contraire l'instruction à l'autorité? Faut-il laisser un homme sans instruction sur les points les plus essentiels du christianisme, parce qu'il est soumis? Au contraire, plus il est soumis, plus il mérite l'instruction, et est disposé à la recevoir avec fruit. Pourquoi dire donc que *la voie de la soumission est meilleure* que celle de l'instruction. Il faut au contraire dire que ces deux voies n'en font qu'une seule, et que comme il est inutile d'être instruit sans être soumis, il est inutile d'être soumis sans être instruit des vérités fondamentales de la religion. M. de Meaux prétend-il que Dieu me faisoit entrer dans la meilleure *voie de la soumission absolue*, pour me dispenser de m'instruire sur *l'espérance par laquelle nous sommes sauvés*, sur Jésus-Christ, et sur tous les autres points dans lesquels j'errois? M. de Meaux vouloit-il, pour s'accommoder à mon attrait de grâce, me laisser vivre et mourir dans le désespoir, dans l'oubli de Jésus-Christ, dans l'extinction de tout culte intérieur, et dans ce fanatisme impie, où j'étois le *Montan* d'une nouvelle *Priscille?*

Il dira peut-être qu'il vouloit enfin me guérir, mais que le temps n'en étoit pas encore venu. Quoi! il n'étoit pas venu, quand il fut question de me sacrer? Y avoit-il dans toute ma vie une occasion aussi essentielle que celle-là? Quand est-ce qu'on devoit me détromper du désespoir, de l'oubli de Jésus-Christ, de l'extinction de tout culte intérieur, et d'un fanatisme effréné et impudent, si ce n'est avant

ce grand jour où je devois recevoir le ministère de vie, pour enseigner *l'espérance vive en laquelle nous sommes régénérés*, pour annoncer Jésus-Christ *auteur et consommateur de notre foi*, et pour confondre toute nouveauté qui *s'élève contre la science de Dieu?* Etoit-ce le temps de n'oser m'instruire de peur de *blesser un esprit si délié*, et de peur de me *soulever? La voie de la soumission*, sans sortir de tant d'erreurs monstrueuses, étoit-elle meilleure pour un archevêque, que celle d'être détrompé et de ne connoître ce qu'un pasteur doit enseigner à son troupeau, et ce qu'il ne doit jamais souffrir que le troupeau croie? Suffisoit-il (supposons ici tous les faits au gré de M. de Meaux) qu'il me laissât baiser sa main, et que je lui assurasse en général que je suivrois sa doctrine, c'est-à-dire celle des XXXIV Articles, puisque, selon lui, je ne l'avois signée que *par obéissance* contre ma persuasion, après avoir tâché de les éluder par des restrictions artificieuses? Ne devoit-il pas craindre que ma persuasion, aussi impie qu'il la dépeint, n'ébranlât cette obéissance si aveugle et si excessive? Ne dit-il pas qu'il garda mes lettres « pour » rappeler en secret à M. l'archevêque de Cambrai » ses saintes soumissions, en cas qu'il fût tenté de » les oublier (1). » Il avoit donc prévu cette terrible tentation. Il s'y préparoit en gardant mes lettres, et malgré cette prévoyance, il me sacra sans oser *m'instruire*; de peur de me *soulever*, en m'expliquant les vérités fondamentales du christianisme. Ce prélat aime-t-il mieux se rendre coupable d'une consécration qui devroit faire horreur à toute l'Eglise, que

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 15 : p. 561.

de s'abstenir de dire, pour mieux attaquer mon livre, qu'il me connoissoit pour fanatique quand il me sacra? Il veut adoucir cet endroit en laissant entendre qu'il avoit de la répugnance à me sacrer. Mais il doit se souvenir que je ne l'ai jamais prié de le faire. Ce fut lui qui vint dans ma chambre après ma nomination, et qui m'embrassa en me disant d'abord : « Voilà les mains qui vous sacreront. » Je ne pus rien répondre à son offre, parce que je voulois savoir les intentions d'une personne à qui *je devois* ce respect. Enfin je ne fis qu'acquiescer aux offres réitérées de ce prélat.

LIII. Peu de temps après on fit des difficultés sur ce que l'on prétendoit que M. l'évêque de Chartres, comme diocésain de Saint-Cyr, devoit être le premier, et ne pouvoit céder à M. de Meaux. Sur cette difficulté on me manda de Compiègne, où le Roi étoit alors, que M. de Meaux ne pourroit pas être mon consécrateur, ni M. de Châlons le premier assistant. Je mandai la chose à ces deux prélats, croyant néanmoins que ceux qui faisoient la difficulté se trompoient. M. de Châlons me répondit en ces termes : « M. de Meaux est toujours persuadé que cela est » hors de question, et je souhaite que vous vous tiriez » d'embarras avec lui aussi aisément qu'avec moi. Car » il ne pourra être de votre sacre, non plus que moi, » si cette difficulté vous arrête. Pour moi, quoi qu'il » arrive, je prétends être en droit d'en faire les hon- » neurs. » Cette lettre est datée de Sary, du 14 mai 1695. Voici les propres paroles de la réponse que M. de Meaux me fit sur le même sujet, et qui est sans date. « Je ne trouve aucune difficulté dans la

» question d'hier. Pour l'office, cela est d'usage. Les » anciens canons le prescrivoient. Celui d'un concile » d'Afrique, *ut peregrino episcopo locus sacrificandi* » *detur*, y est exprès. On sait qu'il n'y avoit alors » qu'une messe solennelle. Les ordinations et consé- » crations, de toute antiquité, se sont faites *intra mis-* » *sarum solemnia*, et en faisoient partie. L'évêque » diocésain n'étoit pas plus considéré qu'un autre » quand il s'agissoit de consacrer le métropolitain; » l'ancien de la province en faisoit l'office dans le » concile de la province, qui se tenoit tantôt dans » un lieu et tantôt dans un autre. On pourra consul- » ter la pratique de l'Eglise grecque, que je crois » conforme. Le diocésain céderoit non-seulement à » son métropolitain, mais à tout autre archevêque. » Par la même raison il céderoit à son ancien. Dans » les conciles nationaux, où il y avoit plusieurs » métropolitains, on donnoit le premier lieu à l'an- » cien tant dehors que dedans la province. Je crois » donc que le diocésain doit sans hésiter céder à son » ancien, et pourroit même céder à son cadet, pour » honorer l'unité de l'épiscopat. »

On voit, par cette dernière lettre, que M. de Meaux faisoit une espèce de dissertation pour soutenir qu'il pouvoit me sacrer dans le diocèse de Chartres; tant il étoit éloigné d'avoir quelque répugnance à faire cette cérémonie. On voit par l'autre que M. de Châlons savoit, par les dispositions de M. de Meaux, que je ne me *tirerois* pas *aisément d'embarras* avec ce prélat, qui vouloit toujours être mon consécrateur. Faut-il croire (je ne parle ici que pour l'honneur de M. de Meaux, sans songer au mien) qu'il

eût eu tant d'empressement pour sacrer le *Montan* de la nouvelle *Priscille,* qui n'avoit signé que *par obéissance* contre sa persuasion, après avoir tâché *d'éluder* les xxxiv Articles par *des restrictions* artificieuses, et qu'on n'osoit instruire avant son sacre sur ses erreurs monstrueuses, de peur de le *soulever?*

LIV. Pour aplanir tant de difficultés, il a recours à l'exemple *du grand Synésius.* « On ne craignit point, dit M. de Meaux (1), au quatrième » siècle, de le faire évêque, encore qu'il confessât » beaucoup d'erreurs..... La docilité de Synésius n'é» toit pas plus grande que celle que M. l'abbé de » Fénélon faisoit paroître. » Ce savant prélat ne saitil pas que Synésius, loin de paroître docile, menace, dans la lettre cv, à son frère, d'une indocilité inflexible si on le fait évêque. « Il est impossible, di» soit-il, d'ébranler les dogmes qui sont entrés dans » l'esprit par la science jusqu'à la démonstration. » Vous savez que la philosophie combat la plupart » de ces préjugés publics. En vérité, je ne me per» suaderai jamais que l'ame n'est produite qu'après » le corps. Je ne dirai jamais que le monde doit pé» rir avec ses parties. Je crois que cette résurrection » des morts, si vulgaire et si vantée, est un mystère » sacré; et je suis bien éloigné d'approuver les opi» nions vulgaires..... Je puis accepter la dignité épis» copale, si elle me permet de philosopher chez » moi, et de répandre au dehors des fables, comme » n'enseignant rien, ne réfutant rien, et laissant cha» cun dans son opinion. Que si on dit qu'un évêque » doit être touché de ces choses, et être populaire

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 5 : p. 552.

» dans

» dans ses opinions, aussitôt je me découvrirai pu-
» bliquement..... Si on me fait évêque, je ne veux
» point désavouer ma doctrine. J'en prends à té-
» moins Dieu et les hommes;.... je ne cacherai point
» mes dogmes..... Ou Théophile me laissera philo-
» sopher dans mon genre de vie, ou bien il ne se ré-
» servera aucun pouvoir de me juger et de me dé-
» poser. » Quel étoit ce genre de vie? « Dès mon
» enfance, dit-il, on m'a blâmé de ce que j'aime
» jusqu'à l'excès les jeux ou exercices, comme les
» armes, les chevaux. Je mourrai de tristesse si on
» me les ôte. Comment pourrai-je voir mes chiens,
» que j'aime tant, n'aller plus à la chasse, et mon
» arc se rouiller? » Il ajoute encore ces paroles :
« Dieu, la loi, et la sacrée main de Théophile m'ont
» donné une femme. Je le déclare, et je prends tout
» le monde à témoin, que je ne veux ni m'en sépa-
» rer, ni vivre en secret avec elle comme un adul-
» tère..... mais je désire et je demande à Dieu d'avoir
» d'elle beaucoup d'enfans bien nés. »

Que veut donc dire M. de Meaux quand il assure que la *docilité de Synésius n'étoit pas plus grande que la mienne?* Qu'y a-t-il de moins docile que cette déclaration ci-dessus rapportée? Ce prélat voudroit-il dire que l'Eglise mit dans l'épiscopat Synésius, le croyant, sur sa parole, inflexiblement déterminé à ne croire, ni l'origine des ames, ni la destruction du monde au dernier jour, ni la résurrection des morts, qu'il prenoit pour des fables du peuple? L'Eglise l'admettoit-elle dans l'épiscopat, croyant sérieusement qu'il ne quitteroit ni les jeux, ni les armes, ni ses chiens, ni ses chevaux, et qu'il demeureroit avec

sa femme pour en avoir des enfans? Ne voit-on pas que Synésius ne recouroit à cette pieuse fraude, que pour se garantir d'une dignité si périlleuse, comme plusieurs autres saints ont voulu se déshonorer avec scandale pour s'en faire exclure? L'Eglise ne crut point ce discours sérieux, et en effet il ne l'étoit pas. Synésius, dès qu'il fut évêque, se déclara pour le dogme de la résurrection, comme Photius le rapporte.

Qu'y a-t-il donc de commun entre Sinésius, qui s'accuse d'erreur et d'indocilité pour n'être pas évêque, et dont on voit clairement le pieux artifice; et un nouveau *Montan* infatué de sa *Priscille*, qui tâche d'éluder par des restrictions artificieuses les XXXIV Articles, qui ne les signe enfin que *par obéissance* contre sa persuasion, et qu'on n'ose instruire de peur de le soulever? Il faut donc ou que M. de Meaux soit encore plus coupable que moi, s'il m'a sacré en me croyant un fanatique, qu'on n'osoit instruire des points fondamentaux du christianisme de peur de le soulever; ou bien qu'il ait cru seulement que j'avois une prévention sur l'amour indépendant du motif de la béatitude, qui me rendoit trop indulgent pour madame Guyon. C'est ce qu'il a exprimé en m'écrivant : « Je crois pourtant ressentir » encore je ne sais quoi qui nous sépare encore un » peu. » Quelle distance infinie entre ce *je ne sais quoi qui nous sépare encore un peu*, et tout ce que nous venons de voir d'impie et d'abominable!

Quoi qu'il en soit, il faut qu'il m'ait connu dès-lors pour le nouveau *Montan*, ou bien que mon livre m'ait fait donner ce nom, car depuis mon sacre on ne peut m'imputer que mon livre seul. S'il me con-

noissoit dès-lors pour le nouveau *Montan*, en quelle conscience a-t-il pu me sacrer? Si je ne l'étois pas alors, comment le suis-je devenu par un livre où je condamne toutes les erreurs en question, sur lequel j'ai consulté de si bonne foi, comme nous le verrons, les personnes les plus zélées contre la prétendue *Priscille*, et que j'ai ensuite si pleinement soumis au Pape?

CHAPITRE V.

Du refus que j'ai fait d'approuver le livre de M. de Meaux.

LV. Voyons 1o quelles sont les raisons de ce refus; 2o les circonstances dans lesquelles je le fis.

1o J'eus trois raisons de refuser mon approbation. La première est que, sans vouloir jamais ni directement ni indirectement défendre les livres de madame Guyon, que je croyois censurables dans le vrai, propre, et unique sens du texte bien pris et bien entendu; je croyois néanmoins ne pouvoir en ma conscience pousser la condamnation jusqu'au point où M. de Meaux la poussoit dans son ouvrage. Je ne voulois pas qu'on imputât à cette personne un dessein évident d'établir de suite un systême qui fait frémir d'horreur. Je ne croyois pas la devoir diffamer, en lui imputant ce systême dont *l'abomination évidente rendoit évidemment sa personne abominable*. J'étois pour M. de Meaux dictant les soumissions, contre M. de Meaux composant son livre. Je croyois, comme il l'avoit cru dans le premier cas, qu'encore que les livres fussent censurables dans leur

ces ménagemens? Les censures de quatre prélats ne suffisoient-elles pas contre les livres d'une femme ignorante, que personne ne défendoit, qui n'avoit aucune ressource, et qui auroit été détestée par ceux-là mêmes qui la croyoient pieuse, si elle eût voulu revenir contre ses soumissions? Que restoit-il donc? Est-ce que M. de Meaux me croyoit trompeur, et capable d'attaquer un jour la doctrine de l'Eglise pour soutenir un systême digne du feu. « Nous ne » nous avisâmes seulement pas, dit-il (1) (au moins » moi, je le reconnois), qu'il y eût rien à craindre » d'un homme dont nous croyions le retour si sûr, » l'esprit si docile et les intentions si droites. Je crus » l'instruction des princes de France en trop bonne » main, etc. » Pourquoi exiger de moi, avec tant de hauteur, que je reconnusse par un acte public, que la personne que j'avois estimée s'étoit rendue abominable par l'évidente abomination de son systême? Ce prélat ne *s'avisa pas même qu'il y eût rien à craindre* de moi. La religion ne demandoit donc pas cette précaution flétrissante; et celui qui se vante d'avoir versé tant de pleurs pour moi sous les yeux de Dieu, est celui-là même qui me fait un crime d'avoir trop *ménagé ma propre réputation là-dessus.*

LVII. Ma troisième raison est que M. de Meaux, qui paroissoit vouloir soutenir ma réputation en me faisant approuver son livre, l'attaquoit au contraire en me demandant mon approbation. Le médecin, en se vantant de me guérir d'une maladie que je n'avois point, me faisoit passer pour malade. « Nous » n'avions, dit-il (2), imaginé d'autre secret, que

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 9 : p. 556. — (2) Ibid. n. 13 : p. 560.

» celui de ménager son honneur, et de cacher sa ré» tractation sous un titre plus spécieux. » De quoi pouvois-je alors me rétracter, moi qui n'avois rien fait ni dit en public, moi qui n'avois rien fait imprimer sur cette matière? Cependant c'est ainsi qu'il parloit à tous ses amis et confidens en grand nombre. Il leur racontoit qu'il venoit de sauver l'Eglise, qu'il avoit découvert et foudroyé une secte naissante. Il leur donnoit ma signature des XXXIV Articles comme *une rétractation cachée sous un titre plus spécieux*. Il leur promettoit une autre scène encore plus forte, où il feroit abjurer la *Priscille* par le *Montan*, et où je reconnoîtrois, en approuvant son livre, que cette femme que j'avois tant admirée avoit enseigné un systême évidemment abominable. Les confidens de M. de Meaux, en assez grand nombre, avoient à leur tour d'autres confidens aussi zélés qu'eux pour louer les victoires de M. de Meaux contre le quiétisme. Ce que j'avois confié secrètement à M. de Meaux me revenoit par ce demi-secret qui est pire qu'une divulgation entière. Je voyois qu'on ne pouvoit avoir deviné ce qu'on me rapportoit, puisque c'étoit mon secret même altéré et tourné contre moi. Approuver le livre de ce prélat, c'étoit confirmer ces bruits faux et diffamans contre ma personne : c'étoit faire entendre ce que tant de zélés disciples de M. de Meaux répandoient sourdement, et que M. de Meaux a enfin publié lui-même, savoir que *pour ménager mon honneur*, on avoit voulu *cacher ma rétractation sous un titre plus spécieux*.

Si on doute de ce fait, on n'a qu'à lire la première des deux lettres de M. l'abbé de la Trappe sur mon

livre. « Je pensois, *dit-il, parlant de moi,* que
» toutes les impressions qu'avoit pu faire sur lui cette
» opinion fantastique, étoient entièrement effacées,
» et qu'il ne lui restoit que la douleur de l'avoir
» écoutée. »

On voit par ces paroles que le secret que M. de Meaux nomme *impénétrable* (1) avoit été bien pénétré, et qu'il avoit été porté, apparemment par ce prélat même, jusque dans le désert de la Trappe. On y savoit les *impressions* de cette *opinion fantastique* sur moi. M. l'abbé en étoit instruit depuis si long-temps, qu'il croyoit qu'il ne m'en restoit plus que le regret d'avoir été dans l'illusion. M. de Meaux dira-t-il que c'est moi ou mes amis qui avons parlé indiscrètement, et qui avons divulgué le secret qui étoit *impénétrable* de sa part? Il s'est ôté tout moyen de le dire. « Que deviennent, dit-il (2), ces beaux
» discours que nous avoit fait tant de fois M. de
» Cambrai, que lui et ses amis répandoient partout;
» que bien loin de s'intéresser dans les livres de cette
» femme, il étoit prêt de les condamner, s'il étoit
» utile? » Le secret ne fut donc divulgué ni par moi ni par mes amis. Ceux de M. de Meaux savoient tout. M. l'abbé de la Trappe en est un exemple bien sensible.

M. de Meaux fait encore entendre clairement sur quel ton il me demandoit cette approbation, en rapportant les plaintes qu'il fit sur mon refus. « Quel
» scandale, disoit-il (3), quelle flétrissure à son nom!
» De quels livres vouloit-il être le martyr? » C'étoit

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 9 : p. 556. — (2) Ibid. n. 17 : p. 563. — (3) Ibid. p. 564.

donc une espèce de formulaire qu'il vouloit me faire signer. Il prétendoit que je ne pouvois le refuser sans causer un *scandale*, sans *flétrir mon nom*, sans être le *martyr des livres condamnés*. Devois-je signer son formulaire? devois-je reconnoître que mon nom demeuroit flétri sans cette souscription? ou plutôt n'étoit-ce pas me flétrir moi-même, que de laisser conduire ma plume par M. de Meaux pour lui donner ce que tous ses confidens faisoient attendre comme une *rétractation cachée sous un titre plus spécieux?* Plus il vouloit m'arracher cet acte si indigne, moins je devois le lui donner.

LVIII. 2° Il est temps de voir les circonstances de ce refus qui a tant blessé M. de Meaux. Puisqu'il me croyoit si *infatué* de madame Guyon (c'est le terme dont il se servoit), devoit-il me proposer d'approuver son livre, où il lui imputoit un systême évidemment impie et infâme, sans m'en avertir? Approuver son livre, c'étoit, comme nous l'avons déjà vu, me couvrir d'une éternelle confusion pour les temps où j'avois estimé cette personne. Refuser mon approbation étoit l'unique parti à prendre. Mais c'étoit m'exposer à confirmer tous les ombrages qu'on donnoit contre moi. M. de Meaux, cet ami si tendre, qui hasardoit tout, même à l'égard du Roi, pour me sauver, devoit-il me tendre ce piége pour me faire tomber dans l'un de ces deux inconvéniens? Ne devoit-il pas prévoir que j'aurois de la répugnance à achever de diffamer, par l'imputation d'un systême évidemment impie et infâme, une personne dont il me supposoit *infatué?* Ne devoit-il pas croire que j'aurois de la peine à reconnoître publiquement que

la personne que j'avois estimée étoit une fanatique qui avoit enseigné évidemment l'abomination? Ne devoit-il pas me préparer, et m'avertir de son dessein? Au lieu de me dire qu'il faisoit un ouvrage sur les états d'oraison en général, sans nommer personne, et où il autorisoit toutes les expériences des bons mystiques en réprimant l'illusion, ne devoit-il pas me dire de bonne foi qu'il découvriroit le systême impie et infâme contenu dans les livres de madame Guyon?

Il répondra peut-être qu'il vouloit me mener au but, sans me le laisser voir, de peur de me *soulever*, et de *blesser un esprit si délié*. Etrange moyen de ménager la délicatesse d'un homme, que de le jeter tout-à-coup entre deux extrémités? Falloit-il me vouloir mener comme un enfant, et se prévaloir de ma confiance pour me conduire sans se confier à moi? Un esprit facile à blesser s'accommode-t-il de ce gouvernement plein d'art et de hauteur?

LIX. De plus, M. de Meaux devoit-il se hâter de dire à ses amis, avant que j'eusse examiné son livre, que je l'approuverois? Ne devoit-il pas craindre que je n'approuverois pas qu'il poussât si loin les imputations par lesquelles il diffamoit la personne de madame Guyon? De plus, ne devoit-il pas craindre qu'un homme si attaché à soutenir l'amour de pure bienveillance, ne lui passeroit jamais que la béatitude est la seule *raison d'aimer*, que Dieu ne seroit pas aimable sans elle, et que les souhaits de saint Paul, de Moïse, et de tant d'autres saints ne sont que *d'amoureuses extravagances?* Ne devoit-il pas prévoir que je n'approuverois pas qu'on accusât *d'insigne*

témérité ceux qui douteroient d'une oraison miraculeuse, qu'il supposoit *presque perpétuelle* en certaines ames, et qui les rend, selon lui, absolument impuissantes pour tous les actes *sensibles, discursifs et autres, etc.?* Enfin ne devoit-il pas prévoir que si quelqu'une de ces raisons m'arrêtoit dans l'examen de son livre, après qu'il auroit dit qu'il me demandoit mon approbation, et que je la lui avois promise, on ne manqueroit point de dire que j'avois refusé d'approuver son livre par entêtement pour ceux de madame Guyon?

C'étoit en prévoyant des inconvéniens si palpables, et en ne me tendant point un piége, qu'il auroit dû me témoigner son amitié, et non en versant des pleurs. Au lieu de tant pleurer, il n'y avoit qu'à se taire vers le public, et qu'à me parler franchement. Tout au contraire, il a tout divulgué, et a voulu me mener les yeux fermés jusqu'à son but. Loin de craindre tant d'inconvéniens, il a voulu par ces inconvéniens mêmes me réduire à son point.

LX. Il déclare que sur mon refus il se récria (1): « N'est-ce pas mettre en évidence le signe de sa di- » vision d'avec ses confrères, ses consécrateurs, ses » plus intimes amis? Quel scandale! Quelle flé- » trissure à son nom! De quels livres veut-il être le » martyr! » Qui est-ce qui a parlé? Ai-je dit dans le monde que M. de Meaux m'avoit proposé d'approuver son livre? Je n'avois garde de le dire. Me suis-je vanté ensuite de lui avoir refusé mon approbation? Personne ne doit sans preuve supposer que j'aie été capable de cette folie. C'est M. de Meaux qui s'est vanté

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 17: p. 563, 564.

de me faire approuver son livre pour avoir *une rétractation cachée sous un titre plus spécieux*. C'est lui qui a publié ensuite que j'avois refusé cette approbation promise. Sans lui, qui auroit jamais su que je ne voulois pas achever de diffamer la personne de madame Guyon? Il me fait donc un crime d'excuser cette personne, quoique l'excuse dont il s'agit ait toujours été secrète de ma part, et qu'il soit certain qu'elle seroit encore aujourd'hui profondément ignorée, si M. de Meaux n'eût publié mon secret, pour m'en faire un crime.

LXI. Je ne m'arrête point à ce que ce prélat dit (1) « que son manuscrit demeura trois semaines entières » en mon pouvoir, et que l'ami qui s'étoit chargé de » le lui rendre prit sur lui tout le temps qu'on l'avoit » gardé. » Le fait est que M. de Meaux me donna son manuscrit le soir; que je ne le gardai qu'une seule nuit; et qu'en partant le lendemain pour Cambrai, je le laissai dans un paquet à cet ami qui le rendit à M. de Meaux. L'ami n'a donc rien *pris sur lui*, il n'a fait que dire la vérité à la lettre. Je n'eus que le loisir de parcourir avant mon départ les marges du manuscrit pour voir les citations de madame Guyon sur lesquelles M. de Meaux lui imputoit un systême évidemment impie et infâme.

LXII. Je ne vis rien de tout le reste. Une preuve claire que je ne le vis pas, est que je ne l'ai jamais allégué pour m'excuser de n'avoir pas approuvé le livre. Si je l'eusse lu, j'aurois encore été bien plus éloigné de l'approuver. J'y aurois vu une passiveté *presque perpétuelle* en certaines ames, qui est mira-

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 17 : p. 564.

culeuse et qui leur ôte réellement toute liberté pour tous les *actes sensibles, discursifs et autres;* et qui ne peut être niée, selon l'auteur, sans *une insigne témérité.* J'y aurois trouvé que les prophètes n'ont point été libres dans leurs inspirations; ce qui est formellement contraire au texte des Ecritures, et surtout à l'exemple de Jonas. J'y aurois trouvé que les ames passives sont libres pour mériter, comme les anges qui sont *libres sans être discursifs.* J'y aurois trouvé que la béatitude surnaturelle est la seule *raison d'aimer* Dieu; ce qui suppose ou que Dieu la doit à toute créature qu'il a faite pour l'aimer, ou qu'il pourroit former des créatures intelligentes pour lesquelles il ne seroit pas aimable. J'y aurois trouvé que les souhaits de saint Paul, de Moïse, et de tant d'autres saints jusqu'à notre siècle, ne sont que de *pieux excès* et *d'amoureuses extravagances* contre la raison d'aimer; qu'enfin la charité dans ses actes propres n'a point d'autre raison d'aimer, c'est-à-dire, d'autre motif que celui de l'espérance même, puisque la béatitude surnaturelle qui est la seule future, est ce qui meut l'homme dans tous ses actes. Voilà ce qui mérite d'être examiné de bien près par l'Eglise romaine, et ce que je suppose que M. de Meaux lui soumet aussi absolument que je lui ai soumis mon livre. Mais enfin voilà ce qui m'auroit arrêté infiniment plus que l'Article de madame Guyon, si je l'eusse lu en ce temps-là.

LXIII. Il ne s'agit plus que du grand argument de M. de Meaux. Par ce refus je *mettois*, selon lui, « en évidence le signe de ma division d'avec mes con» frères, mes consécrateurs, mes plus intimes amis. »

Voilà de fortes expressions : mais cherchons-en le sens précis. A l'entendre on croiroit que j'ai fait un chisme. Mais en quoi l'ai-je fait? J'ai refusé dans un profond secret, que M. de Meaux seul a violé, d'approuver un livre qu'il vouloit me faire approuver pour me réduire à *une rétractation cachée sous un titre plus spécieux.* J'ai cru qu'en condamnant des livres véritablement condamnables, il alloit trop loin, et diffamoit sans raison la personne même. Enfin j'ai cru que cette diffamation retomboit par contre-coup sur moi, et qu'étant très-innocent sur toutes les erreurs impies et infâmes dont il s'agissoit, je ne devois point me laisser flétrir par cette *rétractation* tant promise *sous un titre plus spécieux.* M. de Meaux prétend-il que c'étoit mettre *en évidence le signe de ma division d'avec mes confrères,* que de refuser un acte qu'on faisoit entendre qu'on exigeoit de moi comme *une rétractation* de tant d'erreurs impies? N'aime-t-on l'unité et la paix, qu'autant qu'on souscrit au formulaire de ce prélat, et qu'on se flétrit soi-même pour lui obéir? *Mes confrères, mes consécrateurs, mes plus intimes amis* devoient-ils exiger de moi un acte si inutile pour l'Eglise, en cas qu'ils me crussent de bonne foi, et si diffamant pour ma personne, surtout après les discours que les confidens de M. de Meaux avoient répandus sourdement? Qu'étoit-il nécessaire que mon approbation parût à la tête du livre de M. de Meaux? N'étoit-il pas plus nécessaire qu'un archevêque, qui n'avoit jamais rien donné au public, ni de vive voix ni par écrit, qui dût le rendre suspect, ne parût point faire

sous un titre plus spécieux une rétractation des erreurs les plus impies?

LXIV. Mais enfin, loin de vouloir diviser l'épiscopat, je ne songeois qu'à me taire sur la personne de madame Guyon, qu'à laisser de plus en plus condamner ses livres, que je croyois, comme je l'ai toujours dit dès le commencement, censurables dans le vrai, propre et unique sens du texte. M. de Meaux dira que je devois m'éclaircir avec lui sur les endroits de son livre que je trouvois excessifs, au lieu de lui refuser mon approbation. Mais je réponds trois choses. La première, que les adoucissemens qu'il auroit pu mettre à son livre n'auroient pas empêché que je ne parusse, selon les bruits répandus par ses amis, *faire une rétractation sous un titre plus spécieux*. La seconde, que rien n'étoit si mauvais pour moi que d'entreprendre de lui faire retoucher son livre. On peut juger par la manière dont il explique depuis si long-temps toutes mes paroles, et dont il cite mon texte, avec quelle prévention il auroit reçu mes conseils contraires à ses sentimens. C'étoit alors qu'il n'auroit pas manqué de se récrier que j'étois le défenseur de madame Guyon, puisqu'en effet j'aurois travaillé en ce cas à lui faire adoucir ce qu'il disoit contre les intentions de cette personne. De plus, je ne savois que trop, par expérience, que ce prélat auroit fait part à tous ses bons amis, suivant ses préventions, de tout ce qui se seroit passé entre nous. Auroit-il admis l'amour indépendant du motif de la béatitude? Auroit-il retranché les *amoureuses extravagances* des saints, et sa passiveté miraculeuse *pres-*

que perpétuelle en certaines ames? S'il ne l'eût pas fait, devois-je approuver son livre? et si j'eusse refusé de l'approuver, après un examen qui n'auroit point fini sans quelques peines réciproques, ce refus n'eût-il pas encore fait plus d'éclat? La troisième raison est qu'il paroît par mon Mémoire que j'avois averti six mois auparavant MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres, avec M. Tronsōn, que je ne pourrois approuver ce livre, si M. de Meaux *y attaquoit personnellement madame Guyon. Personnellement,* comme nous l'avons vu, signifioit les intentions de la personne. Quand le cas fut arrivé, je montrai mon Mémoire aux trois personnes ci-dessus nommées : ils furent persuadés des raisons que le Mémoire contient. M. l'archevêque de Paris me rendit même en cette occasion un service que je ne dois jamais oublier; car il se chargea de lire mon Mémoire, et d'en représenter les raisons à une personne à qui je craignois infiniment de déplaire. Mon refus a donc été approuvé dans le temps par M. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres. *Est-ce mettre en évidence le signe de ma division d'avec mes confrères,* que de refuser secrètement, de concert avec ces deux prélats, une approbation à M. de Meaux?

CHAPITRE VI.

De l'impression de mon Livre.

LXV. On voit maintenant en quel embarras M. de Meaux m'avoit jeté, en disant à tous ses amis que j'avois promis d'approuver son livre, et qu'après l'avoir gardé six semaines, je lui avois refusé de l'approuver,

de peur de condamner ceux de madame Guyon, C'est ce qui me mit dans la nécessité de donner moi-même un livre au public pour y montrer mes véritables sentimens. J'aurois souhaité de pouvoir le faire examiner par ce prélat. Mais quelle apparence de lui demander son approbation pendant que j'étois réduit à lui refuser la mienne? D'ailleurs, je savois par des voies certaines combien il étoit piqué de mon refus, et qu'il éclatoit presque ouvertement. Il disoit à un ami commun : « Quoi, il va paroître que » c'est pour soutenir madame Guyon qu'il se désu- » nit d'avec ses confrères! Tout le monde va donc » voir qu'il en est le protecteur. Ce soupçon, qui » le déshonoroit dans le public, va devenir une » certitude. Quel scandale! Quelle flétrissure à son » nom! etc. » Mais il disoit à ses amis particuliers : Est-ce là cette soumission que M. de Cambrai m'avoit promise pour rétracter toutes ses erreurs? MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres furent persuadés des raisons de mon Mémoire, non-seulement pour le refus de l'approbation, mais encore pour mon dessein de faire un livre. Ils convinrent qu'on n'en parleroit point à M. de Meaux. L'un et l'autre a gardé là-dessus jusques à la fin un secret inviolable. Voilà le fait sur lequel M. de Meaux parle ainsi (1) : « Jusqu'ici tout au moins il » demeurera pour certain que M. l'archevêque de » Cambrai s'est désuni le premier d'avec ses con- » frères, pour soutenir contre eux madame Guyon. »

LXVI. Tout est plein de mécompte dans ces paroles. *Je n'ai jamais soutenu madame Guyon; et je*

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 19 : p. 568.

me

me suis si peu désuni d'avec mes confrères, que c'est de concert avec eux que j'ai pris la résolution de donner mon livre au public. Mais M. de Meaux appelle une *désunion d'avec mes confrères*, tout procédé qui n'étoit pas une soumission pour lui, et une rétractation de mes prétendus sentimens. Ne pouvant plus m'ouvrir à lui, je pris soin de deux choses: l'une, de ne rien dire dans mon ouvrage qui fût contraire aux XXXIV Articles. Je comptois qu'en les suivant je suivrois ce prélat même, que je ne pouvois plus consulter. L'autre chose que je voulois faire, pour m'assurer de la première, étoit de faire examiner mon ouvrage par M. l'archevêque de Paris et par M. Tronson. « Je vais, disois-je (1), le » leur confier dans le dernier secret. Dès qu'ils au» ront achevé de le lire, je le donnerai suivant leurs » corrections. Ils seront les juges de ma doctrine, et » on n'imprimera que ce qu'ils auront approuvé. » Ainsi on n'en doit pas être en peine. » Pouvois-je m'adresser à des examinateurs moins suspects et plus précautionnés? Ils avoient tous deux concouru pour dresser les XXXIV Articles : ils avoient examiné madame Guyon : M. l'archevêque de Paris avoit censuré ses livres : ce prélat connoissoit toutes mes préventions, depuis l'an 1694 : il avoit vu, aussi bien que M. Tronson, mes manuscrits : c'est à eux que je m'adresse, et que je me soumets pour la correction de mon ouvrage. Est-ce là une conduite schismatique et artificieuse ?

Nous venons de voir ma promesse : l'exécution la surpassa. J'avois, il y avoit déjà long-temps, donné

(1) *Relat.* IVe sect. n. 30 : p. 591.

à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson une explication des XXXIV Articles selon mes pensées. M. de Meaux se récrie (1) : « On commençoit donc » dès-lors à commenter sur les Articles ; on les tour» noit, on les expliquoit à sa mode ; on se cachoit de » moi. » Oui sans doute, on les *commentoit*, mais d'un commentaire exact et conforme au texte. *On* ne les *tournoit* point, *on* ne *les expliquoit* point *à sa mode;* mais on travailloit de bonne foi pour s'assurer de les bien entendre, selon le vrai sens de ceux-là mêmes qui les avoient dressés. Le fait décide. Ces deux personnes, qui avoient dressé les Articles, ne trouvèrent dans l'explication rien qui pût ni les éluder ni les affoiblir. Mon Mémoire produit contre moi par M. de Meaux, et dont M. l'archevêque de Paris s'étoit chargé dans le temps, déclare que je lui ai montré « cette explication très-ample et très-exacte,..... » et que ce prélat n'y avoit remarqué ni le moindre » excès, ni la moindre erreur (2). » Il est vrai qu'on *se cachoit* de M. de Meaux, mais c'étoit de concert avec les deux autres.

LXVII. « Pourquoi, dit encore ce prélat (3), ne » se cacher qu'à celui à qui, avant que d'être arche» vêque, et dans le temps de l'examen des Articles, » on se remettoit de tout comme à Dieu, sans dis» cussion, comme un enfant, comme un écolier ? » Ce n'étoit pas la dignité d'archevêque qui m'empêchoit de soumettre mon livre à M. de Meaux, puisque je le soumettois de si bon cœur, non-seulement à M. l'archevêque de Paris, mais encore à

(1) *Relat.* v^e sect., n. 1 : p. 592. — (2) Ibid. IVe sect. n. 27 : p. 589. — (3) Ibid. v^e sect. n. 1 : p. 593.

M. Tronson. Ce n'étoit pas le désir de faire ma fortune qui m'avoit rendu si docile avant que je fusse archevêque. On n'a qu'à se souvenir de la candeur avec laquelle je livrois tout, et faisois tout livrer à M. de Meaux. Un homme plein d'artifice et d'ambition est plus réservé. De plus, si j'eusse été rempli d'artifice et d'ambition, n'aurois-je rien dissimulé depuis ma promotion à l'archevêché de Cambrai? N'a-t-on plus rien ni à craindre ni à espérer dès qu'on est dans l'épiscopat? Il falloit donc sans doute que j'eusse d'ailleurs des raisons bien pressantes pour me *cacher* à M. de Meaux seul, à qui j'avois voulu autrefois me soumettre avec une confiance sans bornes. Ce changement si peu naturel est aisé à entendre. M. de Meaux me donnoit à tous ses amis pour un homme qu'il alloit faire *rétracter une seconde fois sous un titre plus spécieux*. Il m'avoit tendu un piége très-dangereux, pour me jeter entre deux extrémités, et me réduire à son point. Il étoit vivement piqué de mon refus, et il le faisoit assez entendre. Il ne songeoit plus à garder le secret. « Quoi! » disoit-il (1), il va paroître, etc. Tout le monde va » voir, etc. Le soupçon va devenir une certitude, etc. » C'est mettre en évidence le signe de la division. » Quel scandale! Quelle flétrissure à son nom! » Il comptoit donc que mon secret alloit devenir public dans ses mains. En cet état devois-je, encore une fois, me livrer à lui? Je ne m'y étois déjà que trop livré. Auroit-il approuvé que j'eusse soutenu l'amour indépendant du motif de la béatitude, que son livre attaquoit ouvertement, et par lequel il dit que *je me*

(1) *Relat.* IIIe sect. n. 17 : p. 563.

perds? Si je me *cachai* de M. de Meaux, ce fut de concert avec MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres, auxquels M. Tronson fut uni dans ce secret. Si je me *cachai* de M. de Meaux, c'est que je n'espérois plus de trouver en ce prélat la modération que je trouvois dans M. l'archevêque de Paris.

LXVIII. Après que M. l'archevêque de Paris et M. Tronson eurent vu mon Explication des trente-quatre Articles, laquelle devoit servir de règle à mon ouvrage, je leur donnai l'ouvrage même, mais beaucoup plus étendu qu'il ne l'est dans le livre imprimé. J'y avois mis tous les principaux témoignages de la tradition. M. l'archevêque de Paris le trouva trop long. Par déférence pour lui, je l'abrégeai, et peut-être trop pour la plupart des lecteurs. J'ai parlé de cet ouvrage plus étendu, dont le livre des *Maximes des Saints* n'est que l'abrégé. Ensuite je lus avec M. l'archevêque de Paris et M. de Beaufort mon ouvrage raccourci. Puis je le laissai à ce prélat, qui, après l'avoir gardé environ trois semaines, me le rendit, en me montrant des coups de crayon, qu'il avoit donnés dans tous les endroits qu'il croyoit que je devois retoucher pour une plus grande précaution. Je retouchai en sa présence tout ce qu'il avoit marqué, et je le fis précisément comme il le désira. Voilà les faits dont ce prélat convient (1). Je puis y ajouter avec vérité, qu'il parut craindre que je ne fusse trop docile. Il est trop sincère pour le nier : de mon côté, je n'ai garde de nier les faits qu'il allègue : mais il faut les expliquer. Ils se réduisent à cinq.

LXIX. 1° Il dit qu'il me représenta avec M. de

(1) *Rép. de M. de Paris*, tom. v, p. 391.

Beaufort, que mon projet étoit *hardi*. Il est vrai: mais malgré la hardiesse du projet, il en approuva l'exécution, et jugea mon livre *correct et utile:* ce sont ses propres paroles. Ce fut sa conclusion avec M. Tronson, lequel de son côté avoit eu mon ouvrage entre les mains pendant six semaines. Plus ce prélat trouvoit le projet *hardi*, plus il faut supposer que son zèle pour l'Eglise, l'importance de la matière, et l'amitié dont il m'honoroit, lui faisoient redoubler son attention en examinant mon manuscrit. On peut juger par là avec quelle application il lut sans doute pendant trois semaines un livre si court, et qui redit presque sans cesse une seule chose, qui est l'exclusion du propre intérêt. Il lisoit cette exclusion dans toutes les pages. Il n'avoit garde de la lire tant de fois, sans lui donner au moins quelque sens. Entendoit-il absolument le salut par l'intérêt propre? C'eût été approuver l'exclusion de tout désir du salut, et autoriser *un désespoir réel et inexcusable*. Entendoit-il par l'intérêt propre *un reste d'esprit mercenaire*, comme je l'ai marqué (1)? Entendoit-il un *souci* ou désir inquiet pour le salut? Entendoit-il un attachement naturel et imparfait aux dons de Dieu? C'est ce qu'il faut supposer. Mais pourquoi faut-il que je n'aie pas pu entendre mon livre au même sens innocent dans lequel ce prélat l'entendoit? L'exclusion du propre intérêt lui a-t-elle jamais alors paru, dans mon livre, une expression, je ne dis pas impie, je dis suspecte ou équivoque? Si elle lui eût paru tant soit peu douteuse, il l'auroit marquée par quelque coup de crayon, comme tant d'autres endroits.

(1) *Expl. des Max.* p. 23.

J'aurois eu pour lui, sur cette expression, la même docilité que pour tout le reste. Jamais ces exclusions innombrables, que M. de Meaux donne comme autant de blasphêmes, n'arrêtèrent M. l'archevêque de Paris. Il trouvoit mon projet *hardi;* il connoissoit mes préventions depuis l'an 1694; il craignoit mon estime pour madame Guyon : il devoit connoître, mieux qu'un autre, si je faisois le portrait de cette personne, et si je défendois ses erreurs. S'il *étoit* vrai que je n'eusse signé les XXXIV Articles que par obéissance contre ma persuasion, après avoir tâché de les éluder par des restrictions artificieuses, il auroit aperçu du premier coup d'œil tant de blasphêmes. Tout au contraire, rien ne l'arrêta. Le projet lui parut *hardi,* mais l'exécution lui parut *correcte et utile.* Il avoit d'abord lu mon Explication des XXXIV Articles, qui étoit la règle et le fondement de mon livre : puis il avoit lu l'ouvrage en grand avec les témoignages de la tradition, dont le livre imprimé n'étoit que l'abrégé. Ensuite nous avions lu ensemble avec M. de Beaufort l'ouvrage tel qu'il a été imprimé. Enfin il l'avoit examiné seul, et marqué de coups de crayon, *pendant environ trois semaines.* N'étoit-ce pas assez pour découvrir des blasphêmes évidens et innombrables? Ces quatre lectures n'étoient-elles pas plus que suffisantes, surtout pour un prélat qui connoissoit depuis 1694 *mes* pensées et mes expressions? Cet ouvrage, s'il n'étoit autre chose que les défenses manuscrites de madame Guyon un peu *arrangées et adoucies* (1), devoit le frapper au premier coup d'œil. J'avois promis, dans

(1) *Rép. de M. de Paris,* tom. v, p. 390.

le Mémoire dont ce prélat s'étoit chargé, que je n'imprimerois rien que *suivant ses corrections*. J'avois ajouté, qu'il *seroit juge de ma doctrine*, et *qu'on n'imprimeroit rien que ce qu'il auroit approuvé* (1). Il étoit donc, par mon écrit, maître absolu de mon livre. La hardiesse du projet ne l'empêcha point de l'approuver.

2° Ce prélat dit qu'il me refusa son approbation. Oui, son approbation par écrit, parce, disoit-il, qu'il avoit des mesures à garder avec M. de Meaux, dont il avoit promis d'approuver le livre. Mais après que j'eus retouché en sa présence tout ce qu'il avoit marqué par des coups de crayon, il demeura content. Je lui nommai mon imprimeur dans Paris; je lui dis que j'allois lui donner l'ouvrage, et il l'agréa. Ensuite il passa à Issy, où il conclut la même chose avec M. Tronson.

3° M. l'archevêque de Paris dit qu'il compta que je ne contredirois point la doctrine de M. de Meaux; aussi ne songeois-je point à la contredire. Je croyois qu'après avoir arrêté les XXXIV Articles, M. de Meaux ne combattroit jamais l'amour indépendant du motif de la béatitude. Ce fondement posé, je ne croyois pas pouvoir être contraire à ce prélat sur aucun point important, et je ne pensois plus qu'à montrer une entière déférence pour lui. Mais c'étoit à M. l'archevêque de Paris à savoir si nous étions conformes ou contraires dans nos ouvrages, puisqu'il les lisoit tous deux à la fois.

4° M. l'archevêque de Paris dit qu'il désira que mon livre ne parût qu'après celui de M. de Meaux.

(1) *Relat.* IVe sect. n. 30 : p. 591.

Il est vrai que je lui promis d'avoir cette déférence. Il sait qu'il n'a pas tenu à moi qu'elle n'ait été observée. Mon livre fut publié en mon absence et à mon insu. M. l'archevêque de Paris, selon les ordres que j'avois laissés, étoit le maître absolu de l'empêcher. Mais, quoi qu'il en soit, il approuvoit la publication de mon livre, puisqu'il ne s'agissoit, selon lui, que de le faire paroître quelques jours plus tard que celui de M. de Meaux. Les exceptions affermissent la règle. Les conditions que M. l'archevêque de Paris déclare avoir mises à son consentement pour l'impression de mon livre, ne servent qu'à mieux prouver qu'il y a consenti moyennant ces conditions. Si ce livre enseignoit le désespoir réel et inexcusable; si c'étoit le langage de l'antechrist, n'étoit-il question que de faire parler l'antechrist quelques jours plus tard que M. de Meaux? Ne falloit-il pas étouffer sa voix pour toujours? Je ne dis point tout *ceci* pour blâmer M. l'archevêque de Paris, qui peut croire maintenant qu'il n'avoit pas alors assez examiné mon livre. Mais au moins il paroît qu'alors il le croyoit d'une doctrine saine, et que loin de *mettre en évidence le signe de la division,* je n'avois songé qu'à agir de concert avec lui.

5° Ce prélat assure qu'il désira que je montrasse mon ouvrage à quelque théologien de l'Ecole, qui fût plus rigoureux que lui. Mais il n'aura pas *oublié* que je lui proposai M. Pirot, ancien examinateur des livres et des thèses, qui avoit travaillé sous feu M. l'archevêque de Paris à la censure de madame Guyon, qui avoit été chargé de l'examen de cette personne, qui étoit si prévenu contre elle, qui étoit

si dévoué depuis tant d'années à M. de Meaux, et qui voyoit actuellement avec lui depuis plusieurs mois l'ouvrage que ce prélat alloit publier. Je me renfermai avec M. Pirot, et nous examinâmes un livre si court, en trois séances de quatre ou cinq heures chacune. Il avoit devant les yeux un manuscrit, et j'en tenois un autre semblable. Nous lisions ensemble : il m'arrêtoit sur les moindres difficultés, et je changeois sans peine tout ce qu'il vouloit. Il refusa d'examiner plus long-temps l'ouvrage, et il déclara qu'il étoit *tout d'or*. M. l'archevêque de Paris m'écrivit peu de jours après, que M. Pirot étoit charmé de notre examen.

C'est ainsi que j'ai voulu attaquer M. de Meaux, faire une apologie déguisée de madame Guyon, ébranler les censures, éluder les XXXIV Articles, et désunir l'épiscopat. Pour y réussir, je me suis adressé à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson, qui avoient dressé les XXXIV Articles, et qui connoissoient mon entêtement pour les erreurs de madame Guyon depuis 1694. Je me suis adressé à M. l'archeque de Paris, qui étoit auteur d'une censure pour renverser les censures mêmes. Enfin j'ai choisi M. Pirot, si zélé contre madame Guyon, et si précautionné contre sa doctrine; M. Pirot qui avoit aidé à dresser la censure de feu M. l'archevêque de Paris; M. Pirot si dévoué à M. de Meaux, et actuellement si rempli de son livre, pour faire approuver l'apologie de madame Guyon, et pour renverser les censures des prélats.

LXX. Qui pourra croire des choses si incroyables?

Qui est-ce qui ne voit pas la candeur et la simplicité avec laquelle je ne craignois que de me tromper et d'être flatté. Ne choisissois-je pas tous ceux qui pouvoient être le plus en garde contre moi, et me redresser si je n'établissois pas assez précisément toutes les vérités, et si je ne condamnois pas avec assez de précautions toutes les erreurs? N'étoit-ce pas vouloir être uni de sentimens avec M. de Meaux, lors même que ses préventions, son procédé, et les discours de ses amis m'avoient mis hors d'état d'agir de concert avec lui? M. de Meaux avoue lui-même qu'en cessant de m'ouvrir à lui, je ne cessois point de m'ouvrir aux deux autres prélats. « M. de Cambrai, dit-il (1), qui toujours conféra avec M. de Paris et avec M. de » Chartres, a refusé constamment de conférer avec » moi.... Avant même la publication de son livre, il » ne songeoit qu'à nous détacher. » Non, je ne songeois point à les *détacher*. Ils avoient fait tous trois leurs censures, et je disois naturellement en toute occasion que les livres censurés étoient censurables. Je ne proposois à aucun d'eux ni d'adoucir leurs censures, ni d'ébranler les XXXIV Articles. Je ne voulois point empêcher M. l'archevêque de Paris, et M. de Chartres d'approuver le livre de M. de Meaux. Je ne voulois donc ni défendre madame Guyon, ni troubler l'union des évêques. Je voulois seulement, pour ma conduite particulière, prendre les conseils des autres, ne pouvant plus demander ceux de M. de Meaux. Après tout, supposé que M. de Meaux allât trop loin en me demandant d'approuver son livre, pour

(1) *Relat.* v^e sect. n. 8 : p. 598.

tirer de moi une espèce de *rétractation*, les autres prélats ne pouvoient-ils pas être persuadés des raisons de mon Mémoire? Ne pouvoient-ils pas, sans se désunir de M. de Meaux pour les Articles et pour les censures contre madame Guyon, trouver à propos que je n'approuvasse point le livre de ce prélat, et que j'en fisse un conformément aux XXXIV Articles?

LXXI. M. de Meaux répond ici (1) : « Chacun a » ses yeux et sa conscience. On s'aide les uns les au- » tres. Pourquoi me séparer d'avec ces messieurs? » C'est que ces messieurs ne vouloient pas, comme lui, m'arracher *sous un titre plus spécieux une rétractation?* C'est qu'ils ne m'avoient point tendu de piége pour me réduire à approuver son livre : c'est qu'il ne me revenoit point qu'ils parlassent de moi à leurs amis comme d'un fanatique qu'on vouloit guérir : c'est que, loin d'être piqués de mon refus pour l'approbation du livre de M. de Meaux, ils avoient cru mes raisons concluantes pour ne l'approuver pas.

Il est vrai que M. de Meaux auroit pu aider par ses lumières M. l'archevêque de Paris et ces messieurs dans l'examen de mon livre. Mais aussi il auroit pu les embarrasser par ses préventions. *Chacun a ses yeux*, je l'avoue. Mais je n'avois que trop éprouvé combien ceux de ce prélat étoient préoccupés. Venons au point décisif: N'y avoit-il au monde que lui seul qui fût capable d'examiner mon livre? M. l'archevêque de Paris, M. Tronson, M. Pirot étoient-ils si faciles à séduire, eux qui devoient être si bien

(1) *Relat.* ve sect. n. 1 : p. 593.

avertis et si précautionnés contre mes préventions. Quand même ils auroient cru avoir besoin de quelque secours, n'en pouvoient-ils pas trouver ailleurs qu'en M. de Meaux? Manquoit-on dans Paris de théologiens capables de dire tout ce qui est essentiel au dogme sur la charité et sur l'espérance? Est-ce fuir la lumière que de se livrer ingénument à M. l'archevêque de Paris, à M. Tronson et à M. Pirot, à moins qu'on ne se livre aussi à M. de Meaux? Ce prélat devroit-il montrer tant de vivacité sur ce que je consultois les autres sans le consulter? Y a-t-il rien de plus libre que la confiance? Hé, qu'importe que je fisse les choses sans lui, pourvu que je ne les fisse pas mal? Supposé même que je me fusse éloigné de lui mal à propos, il devoit ménager ma foiblesse, et être ravi que les autres me menassent doucement au but. C'est ainsi qu'on est disposé quand on se compte pour rien, et qu'on ne recherche que la vérité et la paix. Tout au contraire, M. de Meaux regarde comme un outrage que j'aie voulu faire un livre en consultant les autres sans le consulter. Ne le consulter pas, c'est rompre l'unité, c'est faire un scandale, c'est attaquer les censures, c'est éluder les Articles, c'est défendre madame Guyon. Les autres ont leurs yeux; mais M. de Meaux a les siens. Sans lui ils n'auroient pas aperçu les blasphèmes évidens et innombrables dont mon livre est rempli. Telle a été l'impression de cet ouvrage : voyons les suites qu'elle a eues.

CHAPITRE VII.

De ce qui s'est passé depuis l'impression de mon livre.

LXXII. M. de Meaux promit d'abord à plusieurs personnes très-distinguées, qu'il me donneroit, en secret et avec une amitié cordiale, ses remarques par écrit. Je promis de les peser toutes au poids du sanctuaire. Il me les fit attendre près de six mois; car mon livre parut avant la fin de janvier, et je ne reçus que vers la fin de juillet ses remarques, qu'il a données sous le nom de *premier écrit*, du 15 du même mois. Alors j'étois sur le point de revenir à Cambrai, et je n'avois plus que le temps de préparer mes défenses pour Rome, où le Roi nous renvoyoit.

Pendant que j'attendois ainsi, M. de Meaux devoit-il éclater? Il veut faire entendre que d'autres apprirent au Roi ce qu'il lui avoit si long-temps caché (1). Mais dois-je lui tenir compte de ce secret sur lequel il n'avoit aucune preuve contre moi ni bonne ni mauvaise avant la publication de mon livre? De plus, comment gardoit-il ce secret? Est-ce cacher assez une chose au Roi que de la répandre sourdement?

Au lieu de demander pardon au Roi d'avoir caché le fanatisme de son confrère et de son ancien ami, ne devoit-il pas lui dire ce qu'il venoit de me promettre? Ce n'étoit pas les rapports confus qui pouvoient alarmer un prince si sage. Ce qui le frappa

(1) *Relat.* VI[e] sect. n. 4 : p. 610.

fut l'air pénitent avec lequel M. de Meaux s'accusa de ne lui avoir pas révélé mon fanatisme. Si ce prélat eût cherché la paix, il n'avoit qu'à dire à Sa Majesté : Je crois voir dans le livre de M. de Cambrai des choses où il se trompe dangereusement, et auxquelles je crois qu'il n'a pas fait assez d'attention. Mais il attend des remarques que je lui ai promises; nous éclaircirons, avec une amitié cordiale, ce qui pourroit nous diviser ; et on ne doit pas craindre qu'il refuse d'avoir égard à mes remarques si elles sont bien fondées.

Un tel discours auroit rassuré le Roi, auroit fait taire tous les critiques, auroit arrêté le scandale, et préparé un éclaircissement entre nous pour l'édification de toute l'Eglise. C'étoit sans doute ce que M. de Meaux devoit et à l'Eglise, et à ses derniers engagemens. Qu'avois-je fait depuis qu'il avoit cru *le dépôt important de l'instruction des princes en trop bonne main* pour ne l'y conserver pas? Qu'avois-je fait depuis qu'il avoit *applaudi* à ma nomination à l'archevêché de Cambrai, et qu'il avoit eu tant d'empressement pour être mon consécrateur? Je n'avois fait que mon livre. Mais encore, depuis l'impression de ce livre, qu'avois-je fait qui dût obliger M. de Meaux à éclater contre moi? Mon livre étoit la seule chose dont il pouvoit se plaindre; et c'est ce livre même, sur lequel il m'avoit promis qu'il me donneroit en secret ses remarques comme à son intime ami. De mon côté, je lui avois promis une sincère déférence pour ses conseils.

Je les attendois avec impatience, quand je sus par la voix publique que ce prélat avoit demandé

pardon à Sa Majesté de lui avoir caché depuis plusieurs années que j'étois un fanatique. Encore une fois, qu'avois-je fait dans cet intervalle si court ? Je ne vois que ma lettre au Pape qui ait pu le choquer. Mais je ne l'avois écrite que sur ce qu'on m'avoit assuré que le Roi souhaitoit que je l'écrivisse ; je l'avois montrée à M. l'archevêque de Paris qui l'avoit approuvée, et Sa Majesté même avoit eu la bonté de la lire avant qu'elle partît. Etoit-ce me rendre indigne des remarques de M. de Meaux, que d'écrire, selon le désir du Roi, une lettre au Pape pour lui soumettre mon livre, contre lequel on répandoit déjà de grands bruits à Rome.

LXXIII. Peu de temps après, j'appris tout-à-coup qu'on tenoit des assemblées, où les prélats dressoient ensemble une espèce de censure de mon livre, à laquelle ils ont donné depuis le nom de *Déclaration.*

Je m'en plaignis à M. l'archevêque de Paris, parce que nous avions fait lui et moi un projet de recommencer ensemble l'examen de mon livre sur les remarques de M. de Meaux avec MM. Tronson et Pirot.

LXXIV. Dès que ces assemblées des prélats furent établies, et que tout y eût été concerté contre mon livre, on ne songea plus qu'à me réduire à y aller comparoître. Voilà ce que signifient ces tendres paroles : « Que ne venoit-il à la conférence, » éprouver la force de ces larmes fraternelles, etc.? » Ces conférences auroient renversé notre projet d'examen arrêté avec M. l'archevêque de Paris. Elles m'auroient rejeté entre les mains de M. de Meaux,

qui joignoit à toutes ses anciennes préventions une nouvelle hauteur, depuis les éclats qui étoient arrivés, et depuis les assemblées qu'on avoit tenues.

S'agissoit-il de conférences où M. de Meaux voulût me proposer douteusement ses difficultés, et se défier de ses pensées contre mon livre? Voici ce qu'il déclare (1) : « Nous ne mettions point en question la » fausseté de sa doctrine. Nous la tenions déterminément mauvaise et insoutenable. Ce n'étoit pas là » une affaire particulière entre M. de Cambrai et » nous. C'étoit la cause de la vérité et l'affaire de » l'Eglise, dont nous ne pouvions ni nous charger » seuls, ni la traiter comme une querelle privée, » qui est tout ce que vouloit M. de Cambrai. Ainsi, » supposé qu'il persistât invinciblement, comme il a » fait, à nous imputer ses pensées, et qu'il ne voulût jamais se dédire, il n'y avoit de salut pour » nous, qu'à déclarer notre sentiment à toute la » terre. »

Rien n'est plus clair que ces paroles. Il ne vouloit m'attirer dans l'assemblée, que pour décider, que pour parler au nom de l'Eglise, que pour me faire *dédire*. Mais quoi! ne pouvoit-il pas craindre de se tromper en me condamnant? Non. On *ne mettoit pas en question* que je ne fusse dans l'erreur, et que je ne dusse me *dédire*. Devois-je tenter ces conférences, ou plutôt aller subir la correction de ce tribunal? Dans la situation où j'étois, me convenoit-il d'aller faire une scène sujette à diverses explications, sur lesquelles M. de Meaux auroit été cru. S'il a cité si mal les passages de mes écrits imprimés qui sont sous les

(1) *Relat.* VIIe sect. n. 21 : p. 633.

yeux

yeux du public, s'il a expliqué tant de fois mes paroles dans un sens si contraire au mien, s'il n'a pu se modérer dans des écrits qui devoient être vus de toute l'Eglise, que n'auroit-il pas fait dans ces conférences particulières, où il auroit pu s'abandonner librement à sa vivacité et à sa prévention?

LXXV. Je ne voulus donc point prendre le change. Je demeurai ferme à demander à M. l'archevêque de Paris l'exécution du projet qu'il avoit accepté, pour recommencer entre nous deux l'examen de mon livre, avec MM. Tronson et Pirot, sur les remarques de M. de Meaux qui ne venoient point. Pour M. de Meaux, je lui fis proposer une voie d'éclaircissement entre nous aussi sûre et aussi paisible, que celle des conférences pouvoit être tumultueuse et ambiguë. C'étoit celle de nous faire l'un à l'autre de courtes questions et de courtes réponses par écrit, afin que nous eussions des preuves littérales de part et d'autre de tout ce qui se passoit entre nous. Il en convint. Je lui envoyai vingt courtes questions. Il m'en envoya quelques-unes, me promettant de me répondre dès que je lui aurois répondu. Je répondis aux questions de M. de Meaux. Alors il refusa de me répondre par écrit, nonobstant la promesse qu'il en avoit faite, et dont j'ai envoyé l'écrit à Rome.

Ce prélat adoucit ce fait autant qu'il le peut (1); mais ces adoucissemens ne servent qu'à mieux montrer combien le fait est véritable, de son propre aveu.

Pour couvrir ce refus d'exécuter sa promesse, il

(1) *Relat.* VIIIe. sect. n. 2, 3 : p. 635.

de quoi il croyoit *n'avoir de salut qu'en déclarant son sentiment à toute la terre.*

LXXVII. Pour l'histoire *d'un religieux de distinction* qui déclara, dit ce prélat, que *je ne voulois pas qu'on pût dire que je changeasse rien par l'avis de M. de Meaux,* elle m'est absolument inconnue. Je ne sais ni qui est ce religieux, ni à quel propos il peut avoir parlé ainsi. M. de Meaux se croit si assuré de me confondre en cet endroit, que sans s'arrêter à la prétendue réponse de ce religieux, il assure que *je n'en saurois faire qu'une mauvaise.* Mais il m'est facile d'en faire en deux mots une décisive. Comment pourrois-je déclarer que *je ne voulois pas qu'on pût dire que je changeasse rien par l'avis de M. de Meaux,* puisque j'attendois alors actuellement, et que j'ai attendu pendant près de six mois les remarques de ce prélat, pour les examiner avec M. l'archevêque de Paris, MM. Tronson et Pirot, et pour y avoir tout l'égard qu'elles méritoient. Je ne les reçus que quand il n'étoit plus question que de partir de Paris pour Cambrai, et d'envoyer promptement mes défenses à Rome. Je voulois bien écouter les avis par écrit de M. de Meaux, et en profiter s'ils étoient bons; mais je ne voulois pas me livrer à lui dans son tribunal. C'est la seule chose qu'il vouloit: il compte pour rien d'être écouté, s'il n'est cru et suivi. A moins qu'il ne me fît *dédire,* il ne croyoit trouver *de salut qu'en déclarant son sentiment à toute la terre.*

LXXVIII. Ce prélat attaque encore la version latine de mon livre que j'ai envoyée à Rome. « Il l'al» téroit, dit-il (1), d'une étrange sorte, en le tradui-

(1) *Relat.* VIIe sect. n. 5 : p. 625.

» sant. Presque partout où l'on trouve dans le livre » le mot de propre intérêt, *commodum proprium*, le » traducteur a inséré le mot de désir et d'appétit » mercenaire, *appetitionis mercenariæ*. Mais l'inté- » rêt propre n'est pas un désir. L'intérêt propre ma- » nifestement est un objet au dehors, et non pas une » affection au dedans, ni un principe intérieur de » l'action. Tout le livre est donc altéré par ce chan- » gement. » Qui ne croiroit, à ce ton démonstratif, que voilà la pleine conviction de mon infidélité? Mais c'est ici que je conjure le lecteur de juger entre M. de Meaux et moi. 1° J'ai déclaré dans mon livre que l'intérêt propre est *un reste d'esprit mercenaire* (1). Je n'ai donc fait que suivre la définition expressément posée dans mon livre, pour lever dans ma traduction un équivoque sur le mot *d'intérêt*. 2° J'ai montré avec évidence dans ma *cinquième lettre* (2), que M. de Meaux a pris lui-même, dans son propre livre, *l'intérêt* non pour l'objet de l'espérance chrétienne, mais pour une affection imparfaite et mercenaire. 3° Le terme de *propre* ajouté, dans mon livre, à celui *d'intérêt*, signifie manifestement la propriété, qui, de l'aveu même de M. de Meaux, est une *affection du dedans* qu'il faut retrancher, et non *l'objet du dehors*. 4° M. de Meaux en traduisant mon livre dans sa *Déclaration* a rendu le mot *d'intéressé* par celui de *mercenarius*. Ai-je tort de traduire mon livre, comme ce prélat l'a traduit lui-même dans l'acte solennel où il l'a attaqué?

LXXIX. Voici un fait bien remarquable que j'ai avancé, et qui, selon M. de Meaux, est *si faux que*

(1) *Max. des Saints*, p. 23. — (2) Voy. ci-dessus, p. 224 et suiv.

j'en supprime les principales circonstances (1). Ce fait est que M. l'évêque de Chartres me fit écrire après mon retour à Cambrai, qu'il seroit très-content pourvu que je fisse une lettre pastorale qui marquât combien j'étois éloigné de la doctrine impie qu'on imputoit à mon livre, et que je promisse dans cette lettre une nouvelle édition de l'ouvrage. Je fis une réponse où je promettois de faire la lettre pastorale, et d'attendre ensuite que le Pape fît régler à Rome l'édition nouvelle que M. de Chartres vouloit que je promisse. J'ajoutois que je demeurerois en paix et en parfaite union avec mes confrères, s'ils vouloient bien que nous envoyassions de concert à Rome, eux leurs objections, et moi mes réponses; qu'ainsi nous édifierions toute l'Eglise par notre concorde, même dans la diversité de nos sentimens.

M. de Meaux veut que ce fait soit faux; 1° parce qu'il n'en a *jamais entendu parler*. Je veux croire que M. de Chartres a oublié de lui faire part d'un fait si important; mais en sera-t-il moins vrai pour avoir été ignoré par M. de Meaux? 2° Il dit que je me suis *dédit* sur ce fait. Comment *dédit?* C'est que, dans ma seconde édition de ma *Réponse* (2), j'ai *supprimé tout cet article*. Mais est-ce se *dédire* sur un fait, que de le supprimer? Le fait est constant; M. de Chartres a trop d'honneur et de conscience pour le nier. Je sais qu'il a reçu ma lettre, et j'ai envoyé à Rome celle qui me fut écrite de sa part. Mon intention étoit de supprimer toutes les contestations personnelles sur le procédé, parce qu'elles ne

(1) *Relat.* VIIe sect. n. 21 : p. 633. — (2) Voy. ci-dessus tom. IV, p. 475. (*Edit. de Vers.*)

font rien à l'éclaircissement de la doctrine, et qu'elles ne servent qu'à mal édifier le public. Encore une fois, le fait, pour avoir été supprimé par discrétion, n'en est pas moins constant.

LXXX. D'ailleurs même, quand je n'aurois pas proposé ce tempérament, les évêques devoient le prendre d'eux-mêmes. J'étois soumis au Pape : la lettre que je lui avois écrite étoit *publique*, et c'est en vain que M. de Meaux veut trouver des mystères où il n'y en a point. De plus il paroissoit par mes deux lettres, l'une datée du 3 août, et l'autre de quelques jours après, que M. de Meaux a lues imprimées, qu'en demandant au Pape à être instruit en détail de peur de me tromper, je promettois de me soumettre sans ombre de restriction tant pour le fait que pour le droit, quelque censure qu'il lui plût de faire de mon livre.

Rien n'est plus absolu que cette soumission. Je crains tellement de me tromper, que je ne demande qu'à être détrompé en détail, si je me trompe. Et en effet, rien n'est, ce me semble, plus capital pour rétablir la paix, pour assurer les consciences, pour réprimer l'erreur, pour éclaircir la vérité. Je veux tellement obéir, que je ne demande qu'à savoir toute l'étendue de l'obéissance que je dois pratiquer. Si je ne voulois qu'éluder des censures, les plus générales seroient les moins incommodes pour moi. Au contraire, les plus précises me paroissent les meilleures pour me redresser, si j'en ai besoin, parce que je ne crains que l'erreur et l'indocilité. J'ajoute, que je serai toujours également soumis, quand même le Pape ne jugeroit pas à propos d'entrer dans le détail.

Il m'a paru que le saint Siége a été content jusqu'ici de cette soumission. Mais M. de Meaux ne l'est pas. Selon lui ce n'est être ni docile ni sincère, que de demander à être instruit. Mais c'est le Pape, et non pas lui, que je dois contenter. S'il manque à ma soumission quelque chose que je n'aie pas aperçu; je n'attends que le moindre signe de mon supérieur pour l'ajouter.

Qu'y avoit-il donc à craindre? que cette soumission ne seroit pas sincère et réelle dans l'occasion? Il falloit me mettre dans mon tort, et espérer bien de son confrère jusqu'à la fin. Si j'eusse manqué de parole et de soumission, j'aurois été alors l'objet de la juste indignation de toute l'Eglise. Que craignoit-on donc? qu'en attendant la réponse de Rome, mon livre ne fît quelque progrès dans les esprits? Mais quand un auteur déclare publiquement qu'il ne défend point son livre, et qu'il attend la décision du Pape pour savoir lui-même ce qu'il en doit croire, une telle déclaration est sans doute plus propre à tenir les esprits en suspens et dans la soumission, qu'une controverse d'écrits telle que la nôtre a été.

Après tout, il y a déjà long-temps que l'affaire seroit décidée à Rome, par cette voie douce et édifiante, où M. de Meaux n'auroit pas tant multiplié les écrits. Si le Pape eût jugé mon livre mauvais, je l'eusse ou corrigé ou condamné d'abord, suivant sa décision. Mon obéissance sans bornes eût été un prompt contrepoison, supposé que mon livre fût contagieux. Il n'y avoit qu'à attendre un peu et en paix, au lieu qu'on a attendu long-temps et dans le tumulte. Pourquoi n'a-t-on pas suivi ce parti? Je l'ai

offert. Quand je ne l'aurois jamais proposé, c'étoit la seule chose que M. de Meaux devoit penser de lui-même. Ce n'étoit pas moi qui voulois commencer la dispute. Ma soumission au Pape n'étoit pas une déclaration de guerre; au contraire, c'étoit un gage de mon zèle pour la paix.

LXXXI. Qu'est-ce qui empêchoit donc cette conduite pacifique, qui auroit épargné de si grands scandales? Le voici, tiré de l'écrit de M. de Meaux: « Nous ne mettions point en question la fausseté de » sa doctrine. Nous la tenions déterminément mau- » vaise et insoutenable (1). » Il avoit raison de *tenir* le désespoir, l'oubli de Jésus-Christ, et le fanatisme *déterminément* mauvais, et de ne *mettre point en question* toutes ces impiétés. Mais il s'agissoit de savoir si le texte de mon livre avec ses correctifs signifioit ces impiétés ou non. C'est là-dessus que M. de Meaux pouvoit envoyer au Pape ses objections manuscrites, sans décider, et supposant qu'il pouvoit se tromper. Il continue ainsi: « Ce n'étoit » pas là une affaire particulière, mais l'affaire de » l'Eglise. » N'est-ce pas vouloir toujours supposer ce qui est en question? N'a-t-on qu'à dire que toutes les querelles personnelles sont la cause de la vérité et de l'Eglise? C'est la question qu'il falloit soumettre au Pape. Achevons de voir les paroles de ce prélat (2): « Ainsi, supposé qu'il persistât invinciblement, comme » il fait, à nous imputer ses pensées, et qu'il ne voulût » jamais se dédire, il n'y avoit de salut pour nous qu'à » déclarer notre sentiment à toute la terre. » Quoi! n'y avoit-il point de *salut* pour lui à attendre la dé-

(1) *Relat.* VIIe sect. n. 21: p. 633. — (2) Ibid. p. 634.

cision du Pape, après lui avoir envoyé ses objections manuscrites? Mais si le Pape n'avoit pas cru nécessaire que je me dédisse, ce prélat ne pouvoit-il trouver *son salut qu'à déclarer à toute la terre* le contraire de ce que le Pape auroit trouvé à propos?

LXXXII. Voici un moyen auquel M. de Meaux a recours pour se justifier sur le refus qu'on a fait de mes explications. Il dit que je ne faisois que varier. C'est ce que M. de Chartres a entrepris de prouver: mais je ferai voir que ce prélat a pris ce que l'Ecole appelle *argumentum ad hominem*, pour l'explication précise de mon livre. Je donnai à M. de Chartres, outre cette explication à sa mode, une explication de mon véritable sens, à la marge de ses objections. C'est ce que j'ai envoyé à Rome, et dont il fait mention lui-même. Il ne seroit pas juste de rejeter mes explications, en n'attaquant point les véritables, et en n'attaquant que cette preuve que l'Ecole nomme *ad hominem?*

Mais supposons que j'aie varié dans mes explications. Allons plus loin; supposons encore avec M. de Meaux, ce que je montrerai ailleurs n'être pas vrai, je veux dire qu'il y avoit des erreurs dans mes explications mêmes. Que s'ensuit-il de là? Qu'après m'avoir montré ces erreurs, si elles étoient trop grandes pour être corrigées, il falloit au moins me redresser, et me dire les explications précises qu'on croyoit nécessaires pour assurer la foi, et après lesquelles on seroit content. L'a-t-on fait? N'est-il pas vrai qu'on rejetoit encore plus la voie des explications, qu'on ne rejetoit les explications mêmes? M. de Meaux

n'en vouloit d'aucune sorte; il ne vouloit que triompher par ma rétractation.

Que si on n'eût pu convenir avec moi des explications, il n'y auroit eu qu'à attendre de concert celles que le Pape auroit eu la bonté de me régler, en cas qu'il l'eût jugé à propos. M. de Meaux a-t-il voulu entrer dans ces voies pacifiques? Au contraire, n'a-t-on pas répondu à mes offres en publiant la *Déclaration* imprimée? Ce prélat n'a-t-il pas voulu faire un éclat, chercher les extrémités, et me flétrir *indépendamment* de tout ce que Rome feroit ou ne feroit pas? Il dit que je suis *injuste* quand j'assure qu'il m'a *dénoncé*. « La bonne foi, dit-il (1), l'obligeoit à » reconnoître que c'est lui-même qui s'est dénoncé » par sa lettre au Pape, lorsqu'il le prie de juger » son livre. »

Mais ce discours est-il sérieux? Ai-je écrit au Pape sans nécessité? Je ne priois point le Pape *de juger* mon livre, mais seulement de ne le juger point sans m'avoir écouté. Le Roi n'a-t-il pas désiré que je le fisse? Après cette lettre de soumission, les choses n'étoient-elles pas encore en état d'être pacifiées? Ma soumission au père commun devoit-elle irriter M. de Meaux? La *Déclaration* n'est-elle pas venue malgré mes offres pacifiques, pour être le *signe de la division?* N'est-elle pas l'acte public par lequel ce prélat a attaqué mon livre? Ne vouloit-il pas ou me faire *dédire*, ou chercher *son salut en se déclarant à toute la terre?*

LXXXIII. Il est temps de revenir à madame Guyon, qui est le grand moyen dont M. de Meaux

(1) *Relat.* VII[e] sect. n. 18 : p. 632.

se sert pour rendre mon livre odieux par ma personne qu'il suppose suspecte. Je lui demande qu'il explique en termes précis ce qu'il veut de moi, et j'ose dire qu'il ne pourra l'expliquer. Veut-il que je condamne les livres de madame Guyon? J'ai toujours dit, dès l'origine de cette affaire, qu'ils étoient censurables; je l'ai écrit au Pape dans une lettre imprimée : n'est-ce pas l'acte le plus solennel? M. de Meaux dit que je n'ai point nommé la personne de madame Guyon. Mais la nommoit-il lui-même, quand je fis cette lettre? Nullement. Il ne l'a fait que longtemps après. Il ne l'a pas même nommée dans sa *Déclaration*. Je n'épargnois donc l'honneur de la personne en ce temps-là, que comme il l'a épargné long-temps depuis. Il ajoute que je désavouerai peut-être dans la suite la citation marginale que j'ai faite du *Moyen court*, et du *Cantique*. Où en est-on quand on veut supposer de telles choses? Il fait entendre que je désavouerai peut-être aussi mon propre texte? Que veut-il donc, s'il ne peut être rassuré par mon texte même? que veut-il? le pourroit-il dire?

LXXXIV. Quelque impatience que j'aie de finir cette odieuse contestation sur les faits, je ne puis m'empêcher de faire remarquer ici au lecteur une chose qui est ordinaire dans les écrits de M. de Meaux contre moi. Quand je montre évidemment qu'il s'est mécompté en citant mes paroles, il laisse ma preuve décisive à part, et il recommence sa citation avec autant de confiance que si je ne lui avois rien répondu. En voici un exemple clair comme le jour.

Il s'étoit plaint dans sa *Déclaration* (1), que j'avois

(1) *Déclar.* tom. XXVIII, p. 247.

fait tomber « le zèle des prélats sur les mystiques » des siècles passés, qui avoient été dans une igno- » rance excusable des dogmes théologiques. *Neque,* » *ut in eadem epistola scribitur, adversùs mysticos* » *aliquot anteactis sæculis theologicorum dogmatum* » *veniali inscitiâ laborantes, noster zelus excan-* » *duit.* » J'avois montré par ma réponse combien cette plainte étoit injuste, insoutenable, et évidemment contraire à mes paroles. En effet il n'y a qu'à les lire pour être étonné de cette plainte. Voici mes propres termes (1) : « Depuis quelques siècles, beau- » coup d'écrivains mystiques, portant le mystère de » la foi dans une conscience pure, avoient favorisé, » sans le savoir, l'erreur qui se cachoit encore. Ils » l'avoient fait par un excès de piété affectueuse, » par le défaut de précaution sur le choix des termes, » et par une ignorance pardonnable des principes » de la théologie. » Arrêtons-nous un moment pour examiner le vrai sens de ces paroles.

1° Quand je parle de ces mystiques des siècles passés, je ne les nomme que pour raconter ce qui a été l'origine innocente des excès des faux mystiques, qui ont enfin abusé des expressions des bons. 2° Pendant que je parle de ces bons mystiques des siècles passés, qui ont parlé sans *précaution,* j'ajoute que *l'erreur* s'en est prévalue, et qu'ils l'ont *favorisée* par leurs expressions, *sans le savoir.* Ainsi voilà deux choses très-différentes qu'il ne faut pas confondre, savoir les expressions des bons mystiques,

(1) *Lettre au Pape,* du 27 avril 1697. (Elle se trouve au commencement de la Correspondance sur le Quiétisme, ou dans les *Œuvr. de Boss.* tom. XXX, p. 429.)

et l'erreur qui s'en est prévalue. *Errori latenti*, disois-je, *imprudentes faverant*. J'ajoutois aussitôt : *Hinc acerrimus clarissimorum episcoporum zelus excanduit. Hinc triginta et quatuor Articuli, in quibus edendis egrigii præsules me sibi adjungi non dedignati sunt. Hinc etiam illorum censuræ in libellos quorum loca quædam in sensu obvio et naturali meritò damnantur*. Ainsi le terme *hinc*, qui fait la liaison, tombe manifestement sur ceux qui l'ont immédiatement précédé, c'est-à-dire sur ceux-ci : *errori latenti imprudentes faverant*. C'est *cette erreur cachée*, à la faveur des expressions des bons mystiques, « qui a enflammé le zèle ardent de quel» ques illustres évêques. C'est ce qui leur a fait com» poser XXXIV Articles, qu'ils n'ont pas dédaigné de » dresser et d'arrêter avec moi. C'est ce qui les a en» gagés à faire des censures contre certains petits » livres, etc. ». J'ai montré, dans la *Réponse à la Déclaration*, que je n'ai point voulu que le zèle des évêques se fût enflammé contre les bons mystiques des siècles passés, mais seulement contre l'erreur qui s'étoit cachée à la faveur de leurs expressions. En parlant ainsi, j'ai dit une chose évidente. En voici les raisons. 1° Je loue les évêques. Pourrois-je les louer, si je prétendois que leur zèle se fût enflammé mal à propos contre tant de saints mystiques, dont la doctrine, comme M. de Meaux l'a remarqué luimême après Bellarmin, est demeurée *sans atteinte?* 2.° Si j'avois voulu blâmer le sujet de leur zèle, aurois-je dit que je m'étois joint à eux dans cette occasion pour arrêter les XXXIV Articles? Ce seroit m'imputer à moi-même aussi bien qu'à eux une conduite

injuste. *Hinc triginta et quatuor Articuli, in quibus edendis me sibi adjungi non dedignati sunt.* 3o Les aurois-je loués pour le zèle qui les a animés dans leurs censures, en disant : *Hinc etiam illorum censuræ in libellos, quorum loca quædam in sensu obvio et naturali meritò damnantur?* Loin de les blâmer, je disois que les livres qu'ils ont censurés méritent effectivement une censure par divers endroits pris dans le sens qui se présente naturellement, c'est-à-dire, dans le sens propre, naturel et unique du texte, parce que l'auteur avoit mal expliqué ses pensées. C'est donc manifestement sur l'erreur des Quiétistes, qui se prévaloient des expressions des anciens mystiques, et non sur les anciens mystiques mêmes, que je faisois tomber le zèle des prélats. M. de Meaux dans sa *Déclaration* avoit donc mal pris mes paroles ; et je l'avois clairement prouvé : il n'étoit plus permis d'en faire mention, que pour reconnoître qu'on s'étoit trompé, et pour me faire justice. Au lieu de me la faire, M. de Meaux recommence sa plainte. En parlant de ces bons mystiques, il dit que *j'ajoute que ce fut là le sujet du zèle de quelques évêques, et des XXXIV Propositions* (1). Là-dessus, il m'accuse d'équivoque, pour préparer, dit-il, *un refuge à cette femme,* et pour tromper le Pape même.

Rien n'est plus affreux que cette accusation ; en même temps, rien n'est plus mal fondé, et plus contraire à mon texte : je l'ai montré évidemment. Mais il ne sert de rien de montrer les altérations les plus évidentes ; M. de Meaux compte pour rien ce que j'ai vérifié, et il recommence du ton le plus assuré,

(1) *Relat.* VIe sect. n. 9 : p. 614.

comme si je n'avois osé rien répondre. Mais allons plus loin, et supposons tout ce que M. de Meaux suppose. Quand même ce qu'il dit seroit vrai, qu'en pourroit-il conclure? Quand même j'aurois voulu (ce que mon texte n'exprime point) mettre formellement madame Guyon au nombre de ces mystiques des siècles passés, qui, par ignorance de la valeur des termes, ont favorisé *l'erreur cachée sans le savoir*, où seroit mon crime? Ne lui a-t-il pas fait dire qu'elle *n'a eu aucune des erreurs, etc.?* Ne dit-il pas (1) qu'elle a été *éblouie par une spécieuse spiritualité?* M. l'archevêque de Paris ne dit-il pas dans sa *Réponse* à mes lettres (2) *qu'elle n'a peut-être pas connu elle-même l'illusion* qu'elle enseignoit? N'aurois-je donc pas pu, comme ces prélats, excuser les intentions de cette personne, sans défendre le texte de ses livres, et dire qu'elle avoit *favorisé l'erreur sans le savoir?* Encore une fois, je dis tout ceci non pour défendre ni pour excuser madame Guyon, mais seulement pour me justifier de n'avoir pas condamné ses intentions.

LXXXV. M. de Meaux ne se contente pas de vouloir tirer de mes paroles ce qui n'y est point. Il m'accuse encore *de biaiser sur un point essentiel.* Quel est *ce point essentiel?* C'est de savoir ce que je pense sur les livres de madame Guyon. Mais n'en ai-je pas parlé d'une manière très-précise, en disant, qu'ils contiennent divers endroits qui les rendent censurables dans leur sens propre et naturel, qui est le sens unique du texte, *in sensu obvio et naturali?* Au

(1) *Relat.* IVe sect. n. 17 : p. 582. — (2) *Rép. de M. de Paris*, tom. V, p. 407.

lieu de reconnoître que ces paroles sont décisives, ce prélat se récrie (1) : « Est-ce en vain que saint » Pierre a dit qu'on doit être prêt à rendre raison de » sa foi, non-seulement à son supérieur, mais encore » à tous ceux qui la demandent : *omni poscenti.* » Ce n'est donc pas assez, selon lui, que *j'aie rendu compte au Pape, mon supérieur, de ce que je pense là-dessus;* il veut aussi que je lui en rende compte à lui-même en particulier. Ce n'est pas assez pour lui que ma lettre au Pape soit *publique*, et *imprimée* avec mon *Instruction pastorale*. Il ne m'est pas permis, selon lui, de le renvoyer à cet acte imprimé. Il veut ignorer ce qui est si public et si précis, pour avoir un prétexte de me questionner, et de me réduire à une déclaration par écrit qu'il puisse faire passer pour une espèce de signature de formulaire. Mais lui, qui cite saint Pierre sur ce qu'on *doit être prêt à rendre raison de sa foi* à tous ceux qui la demandent, *omni poscenti*, se laisseroit-il interroger comme un coupable ou comme un homme suspect, sur tout ce qu'il pense de tous les livres qu'il plaira à un adversaire de l'accuser de favoriser? Jugeons-en par ce qu'il fait à mon égard. Je le soupçonne avec raison de ne regarder pas la béatitude surnaturelle comme une vraie grâce ; je rends une raison claire et décisive de mon soupçon : un homme qui croit que cette béatitude est la seule *raison d'aimer* sans laquelle Dieu ne seroit pas aimable, doit *nécessairement* supposer que cette béatitude est due à la créature intelligente ; car Dieu, qui nous a créés pour l'aimer, ne peut pas nous avoir créés en nous pri-

(1) *Relat.* VIe sect. n. 13 : p. 616.

vant

vant de ce qui est la seule *raison de l'aimer :* j'en conclus que, selon lui, cette béatitude est nécessairement due à toute créature dont Dieu veut être aimé. J'ai beau le presser là-dessus ; au lieu de *rendre raison de sa foi* à son confrère justement scandalisé sur un dogme cent fois plus important que le fait des écrits de madame Guyon, il se plaint de ce que je le presse à répondre oui ou non ; il oublie la règle de saint Pierre, *omni poscenti :* il dit que ma *métaphysique outrée* jette le lecteur dans *des pays inconnus.*

Il dit que je n'ai condamné que quelques endroits du livre. Et où est le livre impie, qui soit impie d'un bout à l'autre? Les plus grands hérésiarques ont dit beaucoup de choses qui ne sont pas mauvaises. Pour moi, je ne crois point qu'une femme ignorante ait fait, comme M. de Meaux le prétend, un systême si suivi. Je crois seulement qu'il y a divers endroits de ses livres, qui, dans leur propre, naturel et unique sens, méritent d'être censurés. Un ouvrage n'est-il pas condamnable dans son tout, quand il contient divers endroits censurables dans leur sens propre, unique et manifeste?

Ce prélat regarde mes paroles comme une restriction artificieuse. C'est dans le sens rigoureux, dit-il, c'est dans le sens qui se présente naturellement à l'esprit, que M. de Cambrai condamne ces livres. Il y a donc un autre sens caché, un autre sens qui n'est pas le rigoureux, et qu'il se réserve de soutenir. Ces raisons sont déjà détruites. Encore une fois, le sens rigoureux est le seul sens des livres; c'est celui qui se présente naturellement, quand on

sans preuve que je les ai approuvés? Ecoutons ses propres paroles, et nous verrons, par un exemple sensible, combien une extrême prévention lui fait regarder comme très-concluant ce qui l'est le moins. « Maintenant, dit-il (1), il suffit de voir deux choses, » qui résultent de son discours. L'une, qu'il a laissé » estimer madame Guyon par des personnes illus- » tres, dont la réputation est chère à l'Eglise, et qui » avoient confiance en lui. Il ajoute : *Je n'ai pu ni* » *dû ignorer ses écrits*. C'est donc avec ses écrits qu'il » l'a laissée estimer à ces personnes vraiment illustres » qui avoient confiance en lui. » Que peut penser le lecteur de ce *donc* qui fait toute la force du discours de ce prélat? *J'ai laissé estimer* la personne de madame Guyon : *donc* c'est *avec ses écrits* que je l'ai laissé estimer. Hé, ne puis-je pas avoir cru les livres mauvais, et avoir estimé la femme ignorante qui les avoit écrits sans connoître la valeur des termes? Ne puis-je pas l'avoir laissé estimer aux autres, comme je l'estimois moi-même, c'est-à-dire sans estimer ses livres, et sans les faire estimer? M. de Meaux lui-même ne sait-il pas bien distinguer la personne d'avec les écrits? Il a jugé les écrits pleins d'erreurs, et a fait dire à la personne qu'elle *n'en avoit eu aucune*. Je pourrois lui faire le même argument qu'il me fait. M. de Meaux n'a *pu ni dû ignorer les écrits* de madame Guyon : il l'a crue sans erreurs, puisqu'il le lui a fait dire devant Dieu dans l'acte solennel de sa soumission : *c'est donc avec ses écrits* qu'il l'a crue sans erreurs. Ce raisonnement seroit-il supportable dans ma bouche contre M. de Meaux? Com-

(1) *Relat.* IVe sect. n. 12 : p. 577, 578.

pas avoir mérité qu'on exigeât de moi, comme d'un homme suspect, une déclaration par écrit, c'est-à-dire une signature d'une espèce de formulaire. Enfin l'unique chose que je refusois alors de faire, étoit d'imputer avec M. de Meaux à la personne un système évidemment impie et infâme, qui la rendoit évidemment abominable.

Encore une fois, que veut M. de Meaux, quand il dit qu'on ne *me peut encore arracher une claire condamnation de ces livres* (1)? Qu'y a-t-il de clair parmi les hommes, si tout ce qu'on vient de voir ne l'est pas? Le but de M. de Meaux n'est pas de me faire condamner les livres de madame Guyon; mais de persuader au public que je ne les ai jamais condamnés jusqu'ici. Il ne songe pas à me la faire abandonner, mais à dire que je l'ai toujours soutenue. C'est mon tort qu'il cherche pour sa justification. Il veut, malgré moi, que cette femme soit l'unique cause de toute notre dispute dogmatique. Il veut me présenter une espèce de formulaire, pour pouvoir dire que c'étoit là l'unique sujet de nos disputes et de mes fuites. Pour moi, tout au contraire, je résiste à M. de Meaux, non pour ne condamner pas les livres de madame Guyon; mais pour prouver que je ne les ai jamais défendus, que je les ai déjà condamnés dans leur vrai, propre et unique sens; qu'enfin je n'ai jamais mérité qu'on me flétrisse, en exigeant de moi une souscription à une espèce de formulaire.

LXXXVI. Ici je conjure encore le lecteur de juger entre nous. M. de Meaux dit que toute notre contro-

(1) *Relat.* v[e] sect. n. 12 : p. 680.

verse vient de mon attachement aux livres de madame Guyon. Il le dit, je le nie, et il ne sauroit le prouver. Je soutiens, au contraire, que j'ai déclaré il y a long-temps, que ces livres sont condamnables dans leur vrai, propre et unique sens. En le disant, je le prouve. J'ajoute que la véritable cause de nos différends est que M. de Meaux nie tout acte de charité qui n'a pas le motif essentiel et *inséparable* de la béatitude qui est la seule *raison d'aimer*. Je le dis, je le prouve, M. de Meaux l'avoue. Il assure que c'est *en cela qu'est mon erreur*, et que *je me perds* (1) : il assure que c'est *le point décisif*. « C'est l'envie, » dit-il, de séparer ces motifs que Dieu a unis qui » vous a fait rechercher tous les prodiges que vous » trouvez dans les suppositions impossibles. C'est, » dis-je, ce qui vous y fait rechercher une charité » séparée du motif essentiel de la béatitude. » Enfin il met à la marge de cet endroit, que ce seul point renferme la *décision du tout*. Voilà donc, de son propre aveu, le point qui renferme la décision de tout le système.

LXXXVII. Pour *la Guide spirituelle* de Molinos, M. de Meaux veut que je la défende, parce que je n'en ai point parlé en parlant des LXVIII propositions. Quoi ! défend-on tous les livres dont on ne parle pas? Il m'avoit reproché de n'avoir point nommé Molinos, et je répondois que je n'avois pas cru nécessaire de nommer un nom aussi odieux, *dont* il n'étoit pas question en France, pendant que je condamnois si ouvertement dans mes articles faux toute la doctrine de ce malheureux recueillie dans les

(1) *Rép. à IV Lettr.* n. 14 et 19, p. 49, 61, 62.

LXVIII propositious. Je voulois montrer par là combien je détestois toute sa doctrine tirée de tous ses ouvrages, tant de *la Guide spirituelle*, que de tous les autres? Ai-je jamais paru excepter *la Guide?* Est-il permis de donner de tels soupçons sans preuves? Pour moi, je condamne sans exception et sans restriction tous les ouvrages de Molinos, comme le saint Siége les a condamnés.

M. de Meaux me rendra-t-il coupable aussi sur tous les autres ouvrages de Molinos que je n'ai jamais vus? Si par malheur j'omets le titre de quelqu'un d'entre eux, cette omission sera-t-elle prise pour une preuve que je veux défendre cet ouvrage-là en particulier? Ne voit-on pas que ce sont des affectations, pour trouver des mystères partout où il n'y en a point, et pour me rendre suspect sur toutes les choses dont je n'aurai point parlé; ce qui va à l'infini? De quel droit ce prélat se met-il en possession de me questionner ainsi sur tous les mauvais livres l'un après l'autre, pendant qu'il refuse de me répondre sur tant de points essentiels au dogme catholique? Si on veut voir combien j'ai été éloigné d'épargner les œuvres de Molinos, on n'a qu'à lire ces paroles de ma *cinquième lettre* à M. de Meaux (1). « Votre passion pour faire censurer les expressions » mêmes des saints canonisés va jusqu'à comparer » sainte Catherine de Gênes avec Molinos sur la ma- » tière des indulgences. Quelle comparaison de la » lumière avec les ténèbres? Pourquoi donner ce » faux avantage aux quiétistes? Quel rapport entre » les ouvrages de Molinos, si justement frappés d'a-

(1) *Ve Lettr.* n. 20 : p. 220 de ce vol.

» nathême par le saint Siége, et ceux d'une sainte » que l'Eglise admire et invoque? » N'est-ce pas là une condamnation absolue de tous les ouvrages de Molinos sans exception, dans une occasion naturelle? De plus, sans nommer ce malheureux, n'ai-je pas marqué dans l'avertissement du livre des *Maximes des Saints* tout ce qui peut dépeindre sa secte comme étant actuellement cachée dans l'Eglise? « A Dieu ne » plaise, disois-je (1), que j'adresse la parole de vé- » rité à ces hommes qui ne portent point le mystère » de la foi dans une conscience pure! Ils ne méritent » qu'indignation et horreur. » Les voilà ces faux mystiques, ces hommes livrés aux illusions de leurs cœurs, que je suppose dans les temps présens. Je ne me suis donc pas arrêté aux Illuminés d'Espagne du siècle passé, comme on me le reproche. Il n'y a que le nom de Quiétiste qui manque à la description manifeste que j'ai faite de ces hommes pernicieux (2). Dira-t-on que ce nom étoit essentiel? De quoi s'agit-il? des choses réelles, ou des simples paroles? Peut-on dire que j'aie épargné ni le chef, ni la secte, puisque la moitié de mon livre, dans les articles faux, est employée à les condamner? Quand on est pressé par des raisons si claires, on passe à une autre extrémité, et on se plaint de ce que j'ai condamné les Quiétistes dans un excès chimérique. Mais je montrerai que je ne leur ai imputé que ce qui suit nécessairement des LXVIII propositions *extraites* des œuvres de Molinos, et qu'en attaquant leurs vrais principes je n'ai fait qu'en déduire les conséquences monstrueuses.

(1) *Max. des Saints*, avert. — (2) Ibid. p. 157.

CONCLUSION.

LXXXVIII. Lorsque M. de Meaux représente le premier bruit qui s'éleva contre mon livre, il épuise son éloquence pour montrer qu'il lui étoit impossible de *remuer d'un coin de son cabinet par d'imperceptibles ressorts toute la Cour, tout Paris* (1), *etc.* Mais rien n'est moins *imperceptible* que les *ressorts* qui furent remués. On vit les prélats les plus accrédités à la Cour, et qui avoient le plus d'autorité sur les gens de lettres, s'unir hautement contre moi. Tout étoit déjà préparé en secret, par les confidens de M. de Meaux, qui n'attendoient que le signal. Dix personnes accréditées en font parler dix mille. On alarma les ames simples et pieuses; on tâcha de prévenir les théologiens par l'équivoque du mot d'intérêt, on excita (ce qui est si facile en matière de spiritualité et de mystique) la dérision des esprits profanes. Tout concourut à la fois pour grossir l'orage, science, ignorance, piété, politique, insinuation, dispute, larmes et menaces. Le petit nombre de ceux qui ne se laissèrent point entraîner au torrent fut réduit à se taire.

Alors M. de Meaux se contentoit de raconter en certaines occasions, dans un demi-secret, les faits qu'il vient de publier. Mais, comme il croyoit m'accabler facilement par la doctrine seule, il s'y renfermoit en écrivant contre moi. Les questions de doctrine ne lui ont pas réussi. L'Ecole, qu'on m'opposoit sans cesse, s'est tournée contre M. de Meaux sur la charité: M. de Chartres le contredit en ce point. M. l'arche-

(1) *Relat.* VIe sect. n. 5 · p. 611.

vêque de Paris avoue, malgré M. de Meaux, l'amour naturel et délibéré qui n'est ni vertu surnaturelle ni péché. Il rejette l'oraison passive que M. de Meaux enseigne. A peine ai-je publié mes défenses, que le public a commencé à ouvrir les yeux et à me faire justice. C'est ce que M. de Meaux appelle *les temps de tentation et d'obscurcissement*(1). C'est encore en cet endroit que ce prélat a recours aux plus vives figures, pour dépeindre une séduction prompte et presque universelle. Il me permettra de lui dire ce qu'il disoit contre moi deux pages au-dessus. Quoi, le pourra-t-on croire? *Ai-je remué d'un coin de mon cabinet* à Cambrai, *par des ressorts imperceptibles*, tant de personnes désintéressées et exemptes de prévention? Que dis-je, exemptes de prévention? ajoutons, qui étoient si prévenues contre moi avant que d'avoir lu mes écrits? N'est-il pas cent fois plus difficile de faire dire aux hommes qu'ils se sont trompés, que de les éblouir d'abord? Ai-je pu faire pour mon livre, moi éloigné, moi contredit, moi accablé de toutes parts, ce que M. de Meaux dit qu'il ne pouvoit faire lui-même contre ce livre, quoiqu'il fût en autorité, en crédit, en état de se faire craindre?

Voici la réponse de ce prélat : « Les cabales, les » factions se remuent, les passions, les intérêts par- » tagent le monde (2). » Quel intérêt peut engager quelqu'un dans ma cause? De quel côté sont *les cabales* et *les factions?* Je suis seul et destitué de toute ressource humaine. Quiconque regarde encore un peu son intérêt n'ose plus me connoître. M. de Meaux continue ainsi : « De grands corps, de grandes

(1) *Relat.* VIe sect. n. 8 : p. 613. — (2) Ibid.

» puissances s'émeuvent. » Où sont-ils *ces grands corps?* Où sont *ces grandes puissances* dont la faveur me soutient contre la vérité manifeste? Ce prélat veut trouver des *cabales*, des *factions*, de *grands corps* qui soutiennent l'impiété du quiétisme, et qui partagent les esprits jusque dans le sanctuaire de l'Eglise romaine, jusque dans le saint Office. Il continue ainsi (1) : « L'éloquence éblouit les simples, la » dialectique leur tend des lacets, une métaphy- » sique outrée jette les esprits dans des pays incon- » nus. » Les *lacets de ma dialectique* se réduisent à montrer clairement les paralogismes de ce prélat, et à rétablir simplement le texte de mes principaux passages, qu'il a altérés dans ses citations. Cette *métaphysique outrée* ne consiste qu'à dire : Dieu est aimable par lui-même, indépendamment d'une béatitude surnaturelle qu'il ne nous devoit pas, et qu'il auroit pu ne nous donner jamais. Ces *pays inconnus* sont les souhaits de saint Paul et de Moïse. Ce sont les suppositions que M. de Meaux reconnoît fréquentes dans les livres de tant de saints depuis saint Clément d'Alexandrie jusques à saint François de Sales. C'est la supposition que saint Augustin a faite comme les autres Pères; c'est la doctrine de ce saint docteur, qui veut avec toute l'Eglise que la béatitude céleste soit une grâce, et non pas une dette. C'est cette supposition que le catéchisme du concile de Trente veut que les pasteurs expliquent au peuple. « Il ne faut point omettre de parler, dit-il (2), de ce » que Dieu montre sa clémence et les richesses de sa

(1) *Relat.* VIe sect. n. 8 : p. 613. — (2) *Procem. in Decal.* part. III, n. 27.

» bonté sur nous, principalement en ce que pouvant » nous assujettir à servir à sa gloire sans aucune ré» compense, il a voulu néanmoins joindre sa gloire » avec notre utilité. » Est-il permis de traiter cette doctrine de l'Eglise romaine de *métaphysique outrée* et de *pays inconnus?* Ecoutons encore ce prélat (1): « Plusieurs ne savent plus ce qu'ils croient, et tenant » tout dans l'indifférence, sans entendre, sans discer» ner, ils prennent parti par humeur. » Quoi? le monde revient-il ainsi tout-à-coup contre ses préjugés, sans savoir pourquoi? Après avoir marqué des causes si peu réelles de ce changement, falloit-il encore alléguer *l'humeur,* cause vague et imaginaire? C'est ainsi que ce prélat s'excuse sur ce que le monde paroît *partagé* pour un livre qu'il avoit d'abord dépeint comme abominable, et incapable de souffrir aucune saine explication.

C'est dans cette conjoncture qu'il a passé de la doctrine aux faits. *Les temps de tentation et d'obscurcissement* ont eu besoin de la scène de madame Guyon. C'est dans cette *extrémité* qu'il est *forcé* de publier ce qu'il ne disoit d'abord que dans une espèce de confidence.

Mais supposons tout ce qu'il suppose sans le prouver; donnons-lui tout ce qu'il voudra. Il m'avoit vu entêté d'une fausse prophétesse, et appliqué à excuser ses écrits insensés. Quoiqu'il m'eût vu dans cette illusion, « il ne s'avisoit seulement pas de croire » qu'il y eût rien à craindre d'un homme dont il » croyoit le retour si sûr, l'esprit si docile, et les in» tentions si droites (2). » Voilà tout le passé mis en

(1) *Relat.* VIe sect. n. 8 : p. 613. — (2) Ibid. IIIe sect. n. 9 : p. 556.

oubli; il ne s'agit donc plus que de l'avenir. Malgré l'entêtement pour une fausse prophétesse, et le désir d'excuser ses livres, qu'il croyoit avoir aperçu en moi, M. de Meaux me jugeoit encore utile aux princes, et digne d'être archevêque. Pourquoi donc rappeler encore ce passé, qu'il comptoit lui-même pour rien, à moins que l'avenir ne le renouvelât? Qu'ai-je fait depuis le temps où M. de Meaux *ne s'avisoit pas seulement* de croire *qu'il y eût rien à craindre* de moi? J'ai refusé en secret d'approuver son livre. Pourquoi publioit-il ce refus secret? pour le tourner en scandale? Pourquoi vouloit-il m'engager, sans m'en avertir, à signer une espèce de *rétractation sous un titre plus spécieux?* Pourquoi vouloit-il que je condamnasse avec lui dans son livre les intentions de madame Guyon, qu'il avoit justifiées dans les soumissions, où il avoit conduit sa plume? Qu'ai-je fait encore depuis ce temps, où il *ne s'avisoit seulement pas* de croire *qu'il y eût rien à craindre de* moi? Je n'ai fait que mon livre, consultant M. l'archevêque de Paris, et MM. Tronson et Pirot. C'est ce livre dont le Pape seul doit juger. Je le lui ai pleinement soumis; je n'attends que sa décision. M. de Meaux n'auroit-il pas pu aussi l'attendre en paix, après avoir envoyé à Rome ses objections manuscrites? Falloit-il, pour un livre soumis sans restriction au saint Siége, rappeler ces faits odieux contre son confrère? Falloit-il, pour un livre dont on ne devoit pas être en peine après mes soumissions, violer le secret des lettres missives, et se faire même un mérite de se taire par rapport au quiétisme sur ma confession générale?

Quand j'aurois admiré les visions d'une fausse prophétesse (chose dont M. de Meaux ne donne pas même une ombre de preuve), le savant et pieux Grenade, auquel je n'ai garde de me comparer, n'a-t-il pas été ébloui par une folle qui prédisoit les visions de son cœur? Je n'ai qu'à répéter ici les paroles de M. de Meaux (1) : « Est-ce un si grand mal- » heur d'avoir été trompé par une amie? » L'esprit de mensonge ne peut-il pas se *transformer en ange de lumière?* Suis-je obligé d'être infaillible? M. de Meaux l'a-t-il été, en faisant dire à cette personne qu'elle *n'a eu aucune des erreurs, etc.* C'est moi, et non pas madame Guyon que j'ai voulu justifier. C'est l'amour désintéressé et non le désespoir que j'ai défendu dans mes manuscrits. Ces manuscrits mêmes n'étoient que des recueils secrets et informes, tant des preuves du vrai, que des objections qu'on pourroit faire pour le faux. J'en ai averti dans les manuscrits mêmes, où j'ai dit qu'il falloit rabattre beaucoup de tant d'exagérations. Ma soumission pour M. de Meaux prouve seulement que je me confiois beaucoup à ses lumières, et qu'en me défiant des miennes, comme doit faire tout Chrétien, je ne laissois pas d'être dans cette confiance simple en ma droiture que l'innocence inspire. Mais supposons tout en rigueur. Est-ce avouer l'erreur que de la craindre? Ne peut-on pas être docile sans être égaré? Mon Mémoire montre que madame Guyon a été *mon amie*, et que j'excusois en secret ses intentions, sans excuser jamais ses livres. M. de Meaux n'a-t-il pas excusé ses intentions, en lui faisant dire qu'elle *n'a eu*

(1) *Relat.* IVe sect. n. 17 : p. 583.

aucune des erreurs (1), *etc.?* Ne dit-il pas encore qu'elle peut avoir été *éblouie par une spécieuse spiritualité* (2)? M. l'archevêque de Paris ne me parle-t-il pas encore ainsi dans sa *Réponse* à mes lettres? « Reconnoissez que vous n'avez pas connu d'abord » les illusions de cette femme, qui ne les connoissoit » peut-être pas elle-même (3). » Ce prélat doutoit donc encore, dans ces derniers temps, si elle avoit *connu elle-même ces illusions en* les écrivant. Suis-je obligé d'en dire plus que lui? Ne pouvois-je pas regarder comme une pieuse amie celle que feu M. de Genève avoit *estimée infiniment, et honorée au-delà de l'imaginable?* De ce que je l'ai estimée, s'ensuit-il que je ne sois pas prêt à la détester plus que personne, si on découvre qu'elle m'ait trompé? S'ensuit-il de là que je veuille jamais excuser ses livres? Du reste, je n'ai jamais été ni son confesseur, ni son directeur, ni son pasteur, ni son juge, et encore moins son apologiste.

S'il reste à M. de Meaux quelque écrit ou quelque autre preuve à alléguer contre ma personne, je le conjure de n'en faire point un demi-secret pire qu'une publication absolue. Je le conjure d'envoyer tout à Rome, afin qu'il me soit promptement communiqué par les ordres du Pape. Je ne crains rien, Dieu merci, de tout ce qui me sera communiqué et examiné juridiquement. Je ne puis être en peine que des bruits vagues, ou des allégations qui ne seroient pas approfondies. S'il me croit tellement impie et hypocrite, qu'il ne puisse plus trouver son salut et

(1) Ci-dessus, ch. I, n. 5 : p. 383. — (2) *Rel.* IVe sect. n. 17 : p. 582. — (3) *Réponse de M. de Paris,* tom. V, p. 407.

la sûreté de l'Eglise qu'en me diffamant, il doit employer non dans des libelles, mais dans une procédure juridique, toutes les preuves qu'il aura. *Si quis autem videtur contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus, neque Ecclesia Dei* (1).

Si au contraire il n'a plus rien à dire pour flétrir ma personne, revenons, sans perdre un moment, à la doctrine, sur laquelle je demande une décision. Il l'a réduite lui-même à *un point* qu'il nomme *décisif*, à *un seul point qui renferme la décision du tout*. Ce point décisif de tout le système est, selon lui, que j'ai enseigné *une charité séparée du motif essentiel de la béatitude*. C'est là-dessus que nous pouvons demander au Pape un prompt jugement. C'est là-dessus que M. de Meaux doit être aussi soumis que moi. C'est cette soumission qu'il devroit avoir promise, il y a déjà long-temps, par rapport à toutes les opinions singulières que j'ai recueillies de son premier livre, dans mon écrit intitulé *Véritables Oppositions, etc.*

Pour moi, je ne puis m'empêcher de prendre ici à témoin celui dont les yeux éclairent les plus profondes ténèbres, et devant qui nous paroîtrons bientôt. Il sait, lui qui lit dans mon cœur, que je ne tiens à aucune personne ni à aucun livre, que je ne suis attaché qu'à lui et à son Eglise, que je gémis sans cesse en sa présence pour lui demander qu'il ramène la paix et qu'il abrège les jours de scandale, qu'il rende les pasteurs aux troupeaux, qu'il les réunisse dans sa maison, et qu'il donne autant de bénédictions à M. de Meaux, qu'il m'a donné de croix.

(1) *I Cor.* XI. 16.

Dieu

Dieu le sait, car c'est lui qui me l'a mis au cœur. Il y a long-temps que j'aurois abandonné mon livre, et que j'aurois demandé à être jeté dans la mer pour finir la tempête ; je le demanderois encore à présent de tout mon cœur, quelque flétrissure que j'en dusse souffrir, si je croyois que cet ouvrage pût jamais autoriser l'illusion, et être un sujet de scandale pour le moindre d'entre les petits. Mais j'ai cru ne pouvoir abandonner cet ouvrage, sans abandonner la doctrine de l'amour désintéressé, qu'on y attaque ouvertement comme le *point décisif*. De plus, j'ai cru que l'illusion ne pouvoit jamais s'autoriser par un livre tant de fois expliqué, et qui la combat de si bonne foi. Enfin, sans regarder humainement ma personne, j'ai cru ne devoir pas la laisser flétrir par rapport à mon ministère. Plus les erreurs qu'on m'a imputées dans cet ouvrage sont impies, plus je me suis cru obligé en conscience à montrer par le texte même combien j'ai toujours eu horreur de ces impiétés. Abandonner mon livre sur de si terribles accusations, eût été une espèce d'aveu de toutes les erreurs impies qu'on y veut trouver. Le Pape jugera si je me suis trompé dans ces pensées. Mais enfin je proteste à la face du ciel et de la terre, que je n'ai écrit mon livre ni pour affoiblir la saine doctrine contre le quiétisme, ni pour excuser l'illusion.

FIN DU TOME SIXIÈME.

TABLE

DU TOME SIXIÈME.

LETTRES DE M. DE CAMBRAI A M. DE MEAUX, EN RÉPONSE AUX *DIVERS ÉCRITS* OU *MÉMOIRES* SUR LE LIVRE DES *MAXIMES*.

PREMIÈRE LETTRE.

SECONDE LETTRE.

TROISIÈME LETTRE.

QUATRIÈME LETTRE.

CINQUIÈME LETTRE.

LETTRES DE M. DE CAMBRAI POUR SERVIR DE RÉPONSE A CELLE DE M. DE MEAUX.

PREMIÈRE LETTRE.

SECONDE LETTRE.

TROISIÈME LETTRE.

REPONSE DE M. DE CAMBRAI A L'ÉCRIT DE M. DE MEAUX INTITULÉ *RELATION SUR LE QUIÉTISME.*

FIN DE LA TABLE DU TOME SIXIÈME.







